

Gilles Deleuze

La philosophie critique de Kant

◆ « *Une critique immanente, la raison* [illegible] *principe essentiel de la méthode dite transcendantale.* [illegible] *pose de déterminer : la vraie nature des int*[illegible] *les moyens de réaliser ces intérêts.* » Dans [illegible] entreprend une analyse de la méthode [illegible] par Kant dans ses trois grands livres [illegible] *Critique de la raison pratique, Critique du* [illegible]

◆ « Il nous suffit de retenir le principe d'[illegible] la *Critique* en général : il y a des intérêts [illegible] en nature. Ces intérêts forment un [illegible] chisé qui est celui des fins de l'être [illegible] Gilles Deleuze, « une faculté législatrice [illegible] emploi des autres facultés... Suivant chaque [illegible] ment, la raison, l'imagination entreront d[illegible] sous la présidence d'une de ces facultés ».

◆ Gilles Deleuze était professeur de philosophie [illegible] l'Université de Paris VIII - Vincennes jusqu'[illegible] de nombreux ouvrages dont certains sont [illegible] tion Quadrige : *Nietzsche et la philosophie* – *La* [illegible] *Kant – Proust et les signes.*



8 € HC France

puf



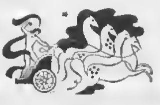
Gilles Deleuze

La philosophie critique de Kant

puf

Gilles Deleuze

La philosophie critique de Kant



QUADRIGE / PUF



A Ferdinand ALQUIÉ
témoignage de reconnaissance profonde

ISBN 2 13 054696 x
ISSN 0291-0489

Dépôt légal — 1re édition : 1963
3e édition « Quadrige » : 2004, septembre

Le Philosophe
6, avenue Reille, 75014 Paris

INTRODUCTION

La méthode transcendantale

LA RAISON SELON KANT. — Kant définit la philosophie comme « la science du rapport de toutes connaissances aux fins essentielles de la raison humaine » ; ou comme « l'amour éprouvé par l'être raisonnable pour les fins suprêmes de la raison humaine » (1). Les fins suprêmes de la Raison forment le système de la *Culture*. Dans ces définitions, on reconnaît déjà une double lutte : contre l'empirisme, contre le rationalisme dogmatique.

Pour l'empirisme, la raison n'est pas à proprement parler faculté des fins. Celles-ci renvoient à une affectivité première, à une « nature » capable de les poser. L'originalité de la raison consiste plutôt dans une certaine manière de réaliser des fins communes à l'homme et à l'animal. La raison est faculté d'agencer des moyens indirects, obliques ; la culture est ruse, calcul, détour. Sans doute les moyens originaux réagissent-ils sur les fins, et les transforment ; mais en dernière instance, les fins sont toujours celles de la nature.

Contre l'empirisme, Kant affirme qu'il y a des fins

(1) *Critique de la Raison pure (CRP)*, et *Opus postumum.*

de la culture, des fins propres à la raison. Bien plus, seules les fins culturelles de la raison peuvent être dites absolument dernières. « La fin dernière est une fin telle que la *nature* ne peut suffire à l'effectuer et à la réaliser en conformité avec l'idée, car cette fin est absolue (1). »

Les arguments de Kant, à cet égard, sont de trois sortes. *Argument de valeur :* si la raison ne servait qu'à réaliser des fins de la nature, on voit mal en quoi elle aurait une valeur supérieure à la simple animalité (sans doute doit-elle avoir, une fois qu'elle existe, une utilité et un usage naturels ; mais elle n'existe qu'en rapport avec une utilité plus haute d'où elle tire sa valeur). *Argument par l'absurde :* si la Nature avait voulu... (Si la nature avait voulu réaliser ses propres fins dans un être doué de raison, elle aurait eu tort de se confier à ce qu'il y a de raisonnable en lui, elle aurait mieux fait de s'en remettre à l'instinct, pour les moyens comme pour la fin.) *Argument de conflit :* si la raison n'était qu'une faculté des moyens, on voit mal comment deux sortes de fins pourraient s'opposer dans l'homme, comme espèce animale et comme espèce morale (par exemple, je cesse d'être un enfant du point de vue de la Nature quand je deviens capable d'avoir des enfants ; mais je suis encore un enfant du point de vue de la culture, n'ayant pas de métier, ayant tout à apprendre).

Le rationalisme, de son côté, reconnaît sans doute que l'être raisonnable poursuit des fins proprement rationnelles. Mais, ici, ce que la raison appréhende comme fin, c'est encore quelque chose d'extérieur et de supérieur : un Être, un Bien, une Valeur, pris comme règle de la volonté. Dès lors, il y a moins de différence

(1) *Critique du Jugement (CJ)*, § 84.

qu'on ne pourrait croire entre le rationalisme et l'empirisme. Une fin est une représentation qui détermine la volonté. Tant que la représentation est celle de quelque chose d'extérieur à la volonté, il importe peu qu'elle soit sensible ou purement rationnelle ; de toute façon, elle ne détermine le vouloir que par la satisfaction liée à « l'objet » qu'elle représente. Que l'on considère une représentation sensible *ou rationnelle*, « le sentiment de plaisir par lequel elles forment le principe déterminant de la volonté... est d'une seule et même espèce, non seulement en tant qu'il ne peut jamais être connu qu'empiriquement, mais aussi en tant qu'il affecte une seule et même force vitale » (1).

Contre le rationalisme, Kant fait valoir que les fins suprêmes ne sont pas seulement des fins de la raison, mais que la raison ne pose pas autre chose qu'elle-même en les posant. Dans les fins de la raison, c'est la raison qui se prend elle-même pour fin. Il y a donc des *intérêts* de la raison, mais, en plus, la raison est seul *juge* de ses propres intérêts. Les fins ou intérêts de la raison ne sont justiciables ni de l'expérience, ni d'autres instances qui resteraient extérieures ou supérieures à la raison. Kant récuse d'avance les décisions empiriques et les tribunaux théologiques. « Tous les concepts, même toutes les questions que nous propose la raison pure, résident non pas dans l'expérience, mais dans la raison... C'est la raison qui, seule, a engendré ces idées dans son sein ; elle est donc tenue de rendre compte de leur valeur ou de leur inanité (2). » Une Critique immanente, la raison comme

(1) *Critique de la Raison pratique (CRPr)*, Analytique, scolie 1 du théorème 2.

(2) *CRP*, Méthodologie, « de l'impossibilité où est la raison en désaccord avec elle-même de trouver la paix dans le scepticisme ».

juge de la raison, tel est le principe essentiel de la méthode dite transcendantale. Cette méthode se propose de déterminer : 1° La vraie nature des intérêts ou des fins de la raison ; 2° Les moyens de réaliser ces intérêts.

PREMIER SENS DU MOT FACULTÉ. — Toute représentation est en rapport avec quelque chose d'autre, objet et sujet. Nous distinguons autant de *facultés de l'esprit* qu'il y a de types de rapports. En premier lieu, une représentation peut être rapportée à l'objet du point de vue de l'accord ou de la conformité : ce cas, le plus simple, définit la *faculté de connaître*. Mais en second lieu, la représentation peut entrer dans un rapport de causalité avec son objet. Tel est le cas de la *faculté de désirer* : « faculté d'être par ses représentations cause de la réalité des objets de ces représentations. » (On objectera qu'il y a des désirs impossibles ; mais, dans cet exemple, un rapport causal est encore impliqué dans la représentation comme telle, quoiqu'il se heurte à une autre causalité qui vient le contredire. La superstition montre suffisamment que même la conscience de notre impuissance « ne peut mettre un frein à nos efforts ») (1). Enfin, la représentation est en rapport avec le sujet, pour autant qu'elle a sur lui un effet, pour autant qu'elle l'affecte en intensifiant ou en entravant sa force vitale. Ce troisième rapport définit, comme faculté, *le sentiment de plaisir et de peine*.

Peut-être n'y a-t-il pas de plaisir sans désir, de désir sans plaisir, de plaisir et de désir sans connaissance..., etc. Mais la question n'est pas là. Il ne s'agit pas de savoir quels sont les mélanges de fait. Il s'agit de savoir si chacune de ces facultés, telle qu'elle est définie en droit,

(1) *CJ*, introd. § 3.

est capable d'une *forme supérieure*. On dit qu'une faculté a une forme supérieure quand elle trouve *en elle-même* la loi de son propre exercice (même si, de cette loi, découle un rapport nécessaire avec une des autres facultés). Sous sa forme supérieure, une faculté est donc *autonome*. La Critique de la Raison pure commence par demander : y a-t-il une faculté de connaître supérieure ? La Critique de la Raison pratique : y a-t-il une faculté de désirer supérieure ? La Critique du Jugement : y a-t-il une forme supérieure du plaisir et de la peine ? (Pendant longtemps, Kant ne crut pas à cette dernière possibilité.)

FACULTÉ DE CONNAITRE SUPÉRIEURE. — Une représentation ne suffit pas par elle-même à former une connaissance. Pour connaître quelque chose, il faut non seulement que nous ayons une représentation, mais que nous en sortions « pour en reconnaître une autre comme lui étant liée ». La connaissance est donc synthèse de représentations. « Nous pensons trouver en dehors du concept *A* un prédicat *B* qui est étranger à ce concept, mais que nous croyons devoir lui rattacher » ; nous affirmons de l'objet d'une représentation quelque chose qui n'est pas contenu dans cette représentation. Or une telle synthèse se présente sous deux formes : *a posteriori*, quand elle dépend de l'expérience. Si je dis « cette ligne droite est blanche », il s'agit bien d'une rencontre entre deux déterminations indifférentes : toute ligne droite n'est pas blanche, et celle qui l'est ne l'est pas nécessairement.

Au contraire, quand je dis « la ligne droite est le plus court chemin », « tout ce qui change a une cause », j'opère une synthèse *a priori* : j'affirme B de A comme lui étant nécessairement et universellement

lié. (B est donc lui-même une représentation *a priori*; quant à A, il peut l'être ou non.) Les caractères de l'*a priori* sont l'universel et le nécessaire. Mais la définition de l'*a priori* est : indépendant de l'expérience. Il se peut que l'*a priori* s'applique à l'expérience et, dans certains cas, ne s'applique qu'à elle; mais il n'en *dérive* pas. Par définition, il n'y a pas d'expérience qui corresponde aux mots « tous », « toujours », « nécessairement »... *Le plus court* n'est pas un comparatif ou le résultat d'une induction, mais une règle *a priori* par laquelle je produis une ligne comme ligne droite. *Cause* n'est pas davantage le produit d'une induction, mais un concept *a priori* par lequel je reconnais dans l'expérience quelque chose qui arrive.

Tant que la synthèse est empirique, la faculté de connaître apparaît sous sa forme inférieure : elle trouve sa loi dans l'expérience et non pas en elle-même. Mais la synthèse *a priori* définit une faculté de connaître supérieure. Celle-ci, en effet, ne se règle plus sur des objets qui lui donneraient une loi ; au contraire, c'est la synthèse *a priori* qui attribue à l'objet une propriété qui n'était pas contenue dans la représentation. Il faut donc que l'objet lui-même soit soumis à la synthèse de représentation, qu'il se règle lui-même sur notre faculté de connaître, et non l'inverse. Quand la faculté de connaître trouve en elle-même sa propre loi, elle légifère ainsi sur les objets de connaissance.

C'est pourquoi la détermination d'une forme supérieure de la faculté de connaître est en même temps la détermination d'un intérêt de la Raison : « Connaissance rationnelle et connaissance *a priori* sont choses identiques », ou les jugements synthétiques *a priori* sont eux-mêmes principes de ce qu'on doit appeler « les sciences

théorétiques de la raison » (1). Un intérêt de la raison se définit par ce à quoi la raison s'intéresse, en fonction de l'état supérieur d'une faculté. *La Raison éprouve naturellement un intérêt spéculatif ; et elle l'éprouve pour les objets qui sont nécessairement soumis à la faculté de connaître sous sa forme supérieure.*

Si nous demandons maintenant : quels sont ces objets ?, nous voyons tout de suite qu'il serait contradictoire de répondre « les choses en soi ». Comment une chose *telle qu'elle est en soi* pourrait-elle être soumise à notre faculté de connaître et se régler sur elle ? Seuls le peuvent en principe les objets *tels qu'ils apparaissent*, c'est-à-dire les « phénomènes ». (Ainsi, dans la *Critique de la Raison pure*, la synthèse *a priori* est indépendante de l'expérience, mais ne s'applique qu'aux objets de l'expérience.) On voit donc que l'intérêt spéculatif de la raison porte naturellement sur les phénomènes et seulement sur eux. On ne croira pas que Kant ait besoin de longues démonstrations pour arriver à ce résultat : c'est un point de départ de la Critique, le vrai problème de la Critique de la Raison pure commence au-delà. S'il n'y avait que l'intérêt spéculatif, il serait fort douteux que la raison s'engageât jamais dans des considérations sur les choses en soi.

Faculté de désirer supérieure. — La faculté de désirer suppose une représentation qui détermine la volonté. Mais suffit-il, cette fois, d'invoquer l'existence de représentations *a priori* pour que la synthèse de la volonté et de la représentation soit elle-même *a priori* ? En vérité le problème se pose tout autrement. Même quand une représentation est *a priori*, elle détermine la

(1) *CRPr*, préface ; *CRP*, introd. 5.

volonté par l'intermédiaire d'un plaisir lié à l'objet qu'elle représente : la synthèse reste donc empirique ou *a posteriori* ; la volonté, déterminée de manière « pathologique » ; la faculté de désirer, dans un état inférieur. Pour que celle-ci accède à sa forme supérieure, il faut que la représentation cesse d'être une représentation d'*objet*, même *a priori*. Il faut qu'elle soit la représentation d'une pure forme. « Si d'une loi on enlève par abstraction toute matière, c'est-à-dire tout objet de la volonté comme principe déterminant, il ne reste rien que la simple forme d'une législation universelle (1). » La faculté de désirer est donc supérieure, et la synthèse pratique qui lui correspond est *a priori*, lorsque la volonté n'est plus déterminée par le plaisir, mais par la simple forme de la loi. Alors, la faculté de désirer ne trouve plus sa loi hors d'elle-même, dans une matière ou dans un objet, mais en elle-même : elle est dite autonome (2).

Dans la loi morale, c'est la raison par elle-même (sans l'intermédiaire d'un sentiment de plaisir ou de peine) qui détermine la volonté. Il y a donc un intérêt de la raison correspondant à la faculté de désirer supérieure : *intérêt pratique*, qui ne se confond ni avec un intérêt empirique, ni avec l'intérêt spéculatif. Kant ne cesse de rappeler que la Raison pratique est profondément « intéressée ». Nous pressentons dès lors que la Critique de la Raison pratique va se développer parallèlement à la Critique de la Raison pure : il s'agit d'abord de savoir quelle est la nature de cet intérêt, et sur quoi il porte.

(1) *CRPr*, Analytique, théorème 3.

(2) Pour la *Critique de la Raison pratique*, on se reportera à l'introduction de M. Alquié, dans l'édition des Presses Universitaires de France, et au livre de M. Vialatoux, dans la collection « SUP-Initiation philosophique ».

C'est-à-dire : la faculté de désirer trouvant en elle-même sa propre loi, sur quoi porte cette législation ? Quels sont les êtres ou les objets qui se trouvent soumis à la synthèse pratique ? Toutefois il n'est pas exclu que, malgré le parallélisme des questions, la réponse ici ne soit beaucoup plus complexe que dans le cas précédent. On nous permettra donc de remettre à plus tard l'examen de cette réponse. (Bien plus : on nous permettra provisoirement de ne pas examiner la question d'une forme supérieure du plaisir et de la peine, car le sens de cette question suppose elle-même les deux autres Critiques.)

Il nous suffit de retenir le principe d'une thèse essentielle de la Critique en général : il y a des intérêts de la raison qui *diffèrent en nature*. Ces intérêts forment un système organique et hiérarchisé, qui est celui des fins de l'être raisonnable. Il arrive que les rationalistes ne retiennent que l'intérêt spéculatif : les intérêts pratiques leur paraissent seulement en découler. Mais cette inflation de l'intérêt spéculatif a deux conséquences fâcheuses : on se trompe sur les véritables fins de la spéculation, mais surtout l'on *restreint* la raison à un seul de ses intérêts. Sous prétexte de développer l'intérêt spéculatif, on mutile la raison dans ses intérêts plus profonds. L'idée d'une pluralité (et d'une hiérarchie) systématique des intérêts, conformément au premier sens du mot « faculté », domine la méthode kantienne. Cette idée est un véritable principe, principe d'un système des fins.

Deuxième sens du mot faculté. — En un premier sens, faculté renvoie aux divers rapports d'une représentation en général. Mais en un second sens, faculté désigne une source spécifique de représentations. On distinguera donc autant de facultés qu'il y a d'espèces de représenta-

tions. Le tableau le plus simple, du point de vue de la connaissance, est celui-ci : 1° Intuition (représentation singulière qui se rapporte immédiatement à un objet d'expérience, et qui a sa source dans la *sensibilité*) ; 2° Concept (représentation qui se rapporte médiatement à un objet d'expérience, par l'intermédiaire d'autres représentations, et qui a sa source dans l'*entendement*) ; 3° Idée (concept qui dépasse lui-même la possibilité de l'expérience et qui a sa source dans la *raison*) (1).

Toutefois la notion de représentation, telle que nous l'avons employée jusqu'à maintenant, reste vague. D'une manière plus précise, nous devons distinguer *la représentation* et *ce qui se présente.* Ce qui se présente à nous, c'est d'abord l'objet tel qu'il apparaît. Encore le mot « objet » est-il de trop. Ce qui se présente à nous ou ce qui apparaît dans l'intuition, c'est d'abord le phénomène en tant que diversité sensible empirique *(a posteriori).* On voit que, chez Kant, phénomène ne veut pas dire apparence, mais apparition (2). Le phénomène apparaît dans l'espace et dans le temps : l'espace et le temps sont pour nous les formes de toute apparition possible, les formes pures de notre intuition ou de notre sensibilité. En tant que telles, ils sont à leur tour des présentations : cette fois, présentations *a priori.* Ce qui se présente n'est donc pas seulement la diversité phénoménale empirique dans l'espace et dans le temps, mais la diversité pure *a priori* de l'espace et du temps eux-mêmes. L'intuition pure (l'espace et le temps) est précisément la seule chose que la sensibilité *présente a priori.*

(1) *CRP*, Dialectique, « Des idées en général ».
(2) *CRP*, Esthétique, § 8 (« Je ne dis pas que les corps ne font que paraître exister hors de moi... J'aurais tort si je ne voyais qu'une pure *apparence* dans ce que je devrais regarder comme *un phénomène* »).

A proprement parler, on ne dira pas que l'intuition même *a priori* soit une *représentation*, ni que la sensibilité soit une source de représentations. Ce qui compte dans la représentation, c'est le préfixe : *re*-présentation implique une reprise active de ce qui se présente, donc une activité et une unité qui se distinguent de la passivité et de la diversité propres à la sensibilité comme telle. De ce point de vue, nous n'avons plus besoin de définir la connaissance comme une synthèse de représentations. C'est la re-présentation elle-même qui se définit comme connaissance, c'est-à-dire comme *la synthèse de ce qui se présente.*

Nous devons distinguer, d'une part, la sensibilité intuitive comme faculté de réception, d'autre part, les facultés actives comme sources de véritables représentations. Prise dans son activité, la synthèse renvoie à l'*imagination* ; dans son unité, à l'*entendement* ; dans sa totalité, à la *raison.* Nous avons donc trois facultés actives qui interviennent dans la synthèse, mais qui sont aussi bien sources de représentations spécifiques, quand on considère l'une d'entre elles par rapport à une autre : l'imagination, l'entendement, la raison. Notre constitution est telle que nous avons une faculté réceptive, et trois facultés actives. (Nous pouvons supposer d'autres êtres, autrement constitués ; par exemple un être divin dont l'entendement serait intuitif et produirait le divers. Mais alors, toutes ses facultés se réuniraient dans une unité éminente. L'idée d'un tel Être comme limite peut inspirer notre raison, mais n'exprime pas notre raison, ni sa situation par rapport à nos autres facultés.)

RAPPORT ENTRE LES DEUX SENS DU MOT FACULTÉ. — Considérons une faculté au premier sens : sous sa forme supérieure elle est autonome et législative ; elle légifère

sur des objets qui lui sont soumis ; lui correspond un intérêt de la raison. La première question de la Critique en général était donc : quelles sont ces formes supérieures, quels sont ces intérêts et sur quoi portent-ils ? Mais survient une seconde question : comment un intérêt de la raison se réalise-t-il ? C'est-à-dire : qu'est-ce qui assure la soumission des objets, *comment* sont-ils soumis ? Qu'est-ce qui légifère vraiment dans la faculté considérée ? Est-ce l'imagination, est-ce l'entendement ou la raison ? On voit qu'une faculté étant définie au premier sens du mot, de telle manière que lui corresponde un intérêt de la raison, nous devons encore chercher une faculté, au second sens, capable de réaliser cet intérêt ou d'assurer la tâche législatrice. En d'autres termes, rien ne nous garantit que la raison se charge elle-même de réaliser *son propre* intérêt.

Soit l'exemple de la Critique de la Raison pure. Celle-ci commence par découvrir la faculté de connaître supérieure, donc l'intérêt spéculatif de la raison. Cet intérêt porte sur les phénomènes ; en effet, n'étant pas des choses en soi, les phénomènes peuvent être soumis à la faculté de connaître, et doivent l'être pour que la connaissance soit possible. Mais nous demandons d'autre part quelle est la faculté, comme source de représentations, qui assure cette soumission et réalise cet intérêt. Quelle est la faculté (au second sens) qui légifère *dans* la faculté de connaître elle-même ? La réponse célèbre de Kant est que seul l'entendement légifère dans la faculté de connaître ou dans l'intérêt spéculatif de la raison. Ce n'est donc pas la raison qui prend soin, ici, de son propre intérêt : « La raison pure abandonne tout à l'entendement (1)... »

(1) *CRP*, Dialectique, « des idées transcendantales ».

Nous devons prévoir que la réponse ne sera pas identique pour chaque Critique : ainsi dans la faculté de désirer supérieure, donc dans l'intérêt pratique de la raison, c'est la raison même qui légifère, ne laissant à personne d'autre le soin de réaliser son propre intérêt.

La deuxième question de la Critique en général comporte encore un autre aspect. Une faculté législatrice, en tant que source de représentations, ne supprime pas tout emploi des autres facultés. Quand l'entendement légifère dans l'intérêt de connaître, l'imagination et la raison n'en gardent pas moins un rôle entièrement *original*, mais conforme à des tâches déterminées par l'entendement. Quand la raison légifère elle-même dans l'intérêt pratique, c'est l'entendement à son tour qui doit jouer un rôle original, dans une perspective déterminée par la raison..., etc. Suivant chaque Critique, l'entendement, la raison, l'imagination entreront dans des rapports divers, sous la présidence d'une de ces facultés. Il y a donc des variations systématiques dans le rapport entre facultés, suivant que nous considérons tel ou tel intérêt de la raison. Bref : à telle faculté au premier sens du mot (faculté de connaître, faculté de désirer, sentiment de plaisir ou de peine), doit correspondre tel rapport entre facultés au second sens du mot (imagination, entendement, raison). C'est ainsi que la doctrine des facultés forme un véritable réseau, constitutif de la méthode transcendantale.

CHAPITRE PREMIER

Rapport des facultés dans la critique de la raison pure

« A PRIORI » ET TRANSCENDANTAL. — Les critères de l'*a priori* sont le nécessaire et l'universel. L'*a priori* se définit comme indépendant de l'expérience, mais précisément parce que l'expérience ne nous « donne » jamais rien qui soit universel et nécessaire. Les mots « tous », « toujours », « nécessairement » ou même « demain », ne renvoient pas à quelque chose dans l'expérience : ils ne dérivent pas de l'expérience, même s'ils s'appliquent à elle. Or, quand nous connaissons, nous employons ces mots : nous disons *plus* que ce qui nous est donné, nous *dépassons* les données de l'expérience. — On a souvent parlé de l'influence de Hume sur Kant. Hume, en effet, fut le premier à définir la connaissance par un tel dépassement. Je connais, non pas quand je constate « j'ai vu mille fois le soleil se lever », mais quand je juge « le soleil se lèvera *demain* », « *toutes les fois* où l'eau est à 100°, elle entre *nécessairement* en ébullition »...

Kant demande d'abord : quel est le fait de la connais-

sance *(quid facti)* ? Le fait de la connaissance, c'est que nous avons des représentations *a priori* (grâce auxquelles nous jugeons). Soit de simples « présentations » : l'espace et le temps, formes *a priori* de l'intuition, intuitions elles-mêmes *a priori*, qui se distinguent des présentations empiriques ou des contenus *a posteriori* (par exemple, la couleur rouge). Soit, à proprement parler, des « représentations » : la substance, la cause, etc., concepts *a priori* qui se distinguent des concepts empiriques (par exemple, le concept de lion). La question *Quid facti ?* est l'objet de la *métaphysique*. Que l'espace et le temps soient des présentations ou intuitions *a priori*, tel est l'objet de ce que Kant appelle « l'exposition métaphysique » de l'espace et du temps. Que l'entendement dispose de concepts *a priori* (catégories), qui se déduisent des formes du jugement, tel est l'objet de ce que Kant appelle « la déduction métaphysique » des concepts.

Si nous dépassons ce qui nous est donné dans l'expérience, c'est en vertu de principes qui sont les nôtres, principes nécessairement *subjectifs*. Le donné ne peut pas fonder l'opération par laquelle nous dépassons le donné. Toutefois, il ne suffit pas que nous ayons des principes ; encore faut-il que nous ayons l'occasion de les exercer. Je dis « le soleil se lèvera demain », mais demain ne devient pas présent sans que le soleil ne se lève effectivement. Nous perdrions vite l'occasion d'exercer nos principes, si l'expérience elle-même ne venait pas confirmer, et comme remplir nos dépassements. Il faut donc que le donné de l'expérience soit lui-même soumis à des principes du même genre que les principes subjectifs qui règlent nos démarches. Si le soleil tantôt se levait et tantôt ne se levait pas ; « si le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd ; si un homme se

transformait tantôt en un animal et tantôt en un autre ; si dans un long jour la terre était tantôt couverte de fruits, tantôt de glace et de neige, mon imagination empirique ne trouverait pas l'occasion de recevoir dans la pensée le lourd cinabre avec la représentation de la couleur rouge... » ; « notre imagination empirique n'aurait jamais rien à faire qui fût conforme à sa puissance, et par conséquent elle demeurerait enfouie dans le fond de l'esprit comme une faculté morte et inconnue à nous-mêmes » (1).

On voit sur quel point se fait la rupture de Kant avec Hume. Hume avait bien vu que la connaissance impliquait des principes subjectifs, par lesquels nous dépassions le donné. Mais ces principes lui semblaient seulement des principes de la *nature humaine*, principes psychologiques d'association concernant nos propres représentations. Kant transforme le problème : ce qui se présente à nous de manière à former une Nature doit nécessairement obéir à des principes du même genre (bien plus, *aux mêmes principes*) que ceux qui règlent le cours de nos représentations. Ce sont les mêmes principes qui doivent rendre compte de nos démarches subjectives, et aussi du fait que le donné se soumet à nos démarches. Autant dire que la subjectivité des principes n'est pas une subjectivité empirique ou psychologique, mais une subjectivité « transcendantale ».

C'est pourquoi, à la question de fait, succède une plus haute question : question de droit, *quid juris ?* Il ne suffit pas de constater que, en fait, nous avons des représentations *a priori*. Il faut encore que nous expliquions

(1) *CRP*, Analytique, 1re éd., « de la synthèse de la reproduction dans l'imagination ».

pourquoi et comment ces représentations s'appliquent nécessairement à l'expérience, elles qui n'en dérivent pas. Pourquoi et comment le donné qui se présente dans l'expérience est-il nécessairement soumis aux mêmes principes que ceux qui règlent *a priori* nos représentations (donc soumis à nos représentations *a priori* elles-mêmes) ? Telle est la question de droit. — *A priori* désigne des représentations qui ne dérivent pas de l'expérience. Transcendantal désigne le principe en vertu duquel l'expérience est nécessairement soumise à nos représentations *a priori*. C'est pourquoi, à l'exposition métaphysique de l'espace et du temps, succède une exposition transcendantale. Et à la déduction métaphysique des catégories, une déduction transcendantale. « Transcendantal » qualifie le principe d'une soumission nécessaire des données de l'expérience à nos représentations *a priori*, et corrélativement d'une application nécessaire des représentations *a priori* à l'expérience.

La révolution copernicienne. — Dans le rationalisme dogmatique, la théorie de la connaissance se fondait sur l'idée d'une *correspondance* entre le sujet et l'objet, d'un *accord* entre l'ordre des idées et l'ordre des choses. Cet accord avait deux aspects : il impliquait en lui-même une finalité ; et il exigeait un principe théologique comme source et garantie de cette harmonie, de cette finalité. Mais il est curieux de voir que, dans une tout autre perspective, l'empirisme de Hume avait une issue semblable : pour expliquer que les principes de la Nature fussent en accord avec ceux de la nature humaine, Hume était forcé d'invoquer explicitement une harmonie préétablie.

L'idée fondamentale de ce que Kant appelle sa « révolution copernicienne » consiste en ceci : substituer à l'idée d'une harmonie entre le sujet et l'objet (accord *final*) le principe d'une soumission *nécessaire* de l'objet au sujet. La découverte essentielle est que la faculté de connaître est législatrice, ou plus précisément, qu'il y a quelque chose de législateur dans la faculté de connaître. (De même, quelque chose de législateur dans la faculté de désirer.) Ainsi l'être raisonnable se découvre de nouvelles puissances. La première chose que la révolution copernicienne nous apprend, c'est que c'est nous qui commandons. Il y a là un renversement de la conception antique de la Sagesse : le sage se définissait d'une certaine façon par ses propres soumissions, d'une autre façon par son accord « final » avec la Nature. Kant oppose à la sagesse l'image critique : nous, les législateurs de la Nature. Quand un philosophe, en apparence très étranger au kantisme, annonce la substitution de *Jubere* à *Parere*, il doit plus à Kant qu'il ne le croit lui-même.

Il semblerait que le problème d'une soumission de l'objet pût être facilement résolu du point de vue d'un idéalisme subjectif. Mais nulle solution n'est plus éloignée du kantisme. Le *réalisme empirique* est une constante de la philosophie critique. Les phénomènes ne sont pas des apparences, mais ne sont pas davantage des produits de notre activité. Ils nous affectent en tant que nous sommes des sujets passifs et réceptifs. Ils peuvent nous être soumis, précisément parce qu'ils ne sont pas des choses en soi. Mais comment le sont-ils, n'étant pas produits par nous ? Comment un sujet passif peut-il avoir d'autre part une faculté active, telle que les affections qu'il éprouve soient nécessairement soumises à cette faculté ? Chez Kant, le problème du rapport du

sujet et de l'objet tend donc à s'intérioriser : il devient le problème d'un rapport entre facultés subjectives qui diffèrent en nature (sensibilité réceptive et entendement actif).

La synthèse et l'entendement législateur. — Représentation veut dire synthèse de ce qui se présente. La synthèse consiste donc en ceci : une diversité est représentée, c'est-à-dire posée comme renfermée dans une représentation. La synthèse a deux aspects : l'appréhension, par laquelle nous posons le divers comme occupant *un certain* espace et un certain temps, par laquelle nous « produisons » des parties dans l'espace et dans le temps ; la reproduction, par laquelle nous reproduisons les parties précédentes à mesure que nous arrivons aux suivantes. La synthèse ainsi définie ne porte pas seulement sur la diversité telle qu'elle apparaît dans l'espace et dans le temps, mais sur la diversité de l'espace et du temps eux-mêmes. Sans elle, en effet, l'espace et le temps ne seraient pas « représentés ».

Cette synthèse, aussi bien comme appréhension que comme reproduction, est toujours définie par Kant comme un acte de l'*imagination* (1). Mais la question est : est-il entièrement exact de dire, comme nous l'avons fait précédemment, que la synthèse suffit à constituer la connaissance ? En vérité, la connaissance implique deux choses qui débordent la synthèse elle-même : elle implique la conscience, ou plus précisément l'appartenance

(1) *CRP*, Analytique, *passim* (cf. 1re éd., « du rapport de l'entendement à des objets en général » : « Il y a une faculté active qui opère la synthèse des éléments divers : nous la nommons imagination, et son action qui s'exerce immédiatement dans les perceptions, je l'appelle appréhension »).

des représentations à une même conscience dans laquelle elles doivent être liées. Or la synthèse de l'imagination, prise en elle-même, n'est nullement conscience de soi (1). D'autre part, la connaissance implique un rapport nécessaire avec un objet. Ce qui constitue la connaissance n'est pas simplement l'acte par lequel on fait la synthèse du divers, mais l'acte par lequel on rapporte à un objet le divers représenté (recognition : c'est une table, c'est une pomme, c'est tel ou tel objet...).

Ces deux déterminations de la connaissance ont un rapport profond. Mes représentations sont miennes en tant qu'elles sont liées dans l'unité d'une conscience, de telle manière que le « Je pense » les accompagne. Or, les représentations ne sont pas ainsi *unies* dans une conscience, sans que le divers qu'elles *synthétisent* ne soit par là même rapporté à un objet quelconque. Sans doute ne connaissons-nous que des objets qualifiés (qualifiés comme tel ou tel par une diversité). Mais jamais le divers ne se rapporterait à un objet, si nous ne disposions de l'objectivité comme d'une forme en général (« objet quelconque », « objet = *x* »), D'où vient cette forme ? *L'objet quelconque* est le corrélat du Je pense ou de l'unité de la conscience, il est l'expression du *Cogito*, son objectivation formelle. Aussi la véritable formule (synthétique) du *Cogito* est-elle : je me pense et, en me pensant, je pense l'objet quelconque auquel je rapporte une diversité représentée.

La forme de l'objet ne renvoie pas à l'imagination, mais à l'entendement : « Je soutiens que le concept d'un objet en général, qu'on ne saurait trouver dans la conscience la plus claire de l'intuition, appartient à l'entendement

(1) *CRP*, Analytique, § 10.

comme à une faculté particulière (1). » Tout l'usage de l'entendement, en effet, se développe à partir du Je pense ; bien plus, l'unité du Je pense « est l'entendement lui-même » (2). L'entendement dispose de concepts *a priori* qu'on appelle catégories ; si l'on demande comment les catégories se définissent, on voit qu'elles sont à la fois *des représentations de l'unité de la conscience* et, comme telles, *des prédicats de l'objet quelconque*. Par exemple tout objet n'est pas rouge, et celui qui l'est ne l'est pas nécessairement ; mais il n'y a pas d'objet qui ne soit nécessairement substance, cause et effet d'autre chose, en rapport réciproque avec autre chose. La catégorie donne donc à la synthèse de l'imagination une unité sans laquelle celle-ci ne nous procurerait aucune connaissance à proprement parler. Bref, nous pouvons dire ce qui revient à l'entendement : ce n'est pas la synthèse elle-même, c'est l'unité de la synthèse et les expressions de cette unité.

La thèse kantienne est : les phénomènes sont nécessairement soumis aux catégories, au point que, par les catégories, nous sommes les vrais législateurs de la Nature. Mais la question est d'abord : pourquoi est-ce précisément l'entendement (et non l'imagination) qui est législateur ? Pourquoi est-ce lui qui légifère *dans* la faculté de connaître ? — Pour trouver la réponse à cette question, peut-être suffit-il d'en commenter les termes. Il est évident que nous ne pourrions pas demander : pourquoi les phénomènes sont-ils *soumis* à l'espace et au temps ? Les phénomènes sont ce qui apparaît, et apparaître, c'est être immédiatement dans l'espace et dans le temps.

(1) Lettre à Herz, 26 mai 1789.
(2) *CRP*, Analytique, § 16.

« Comme c'est uniquement au moyen de ces pures formes de la sensibilité qu'une chose peut nous apparaître, c'est-à-dire devenir un objet d'intuition empirique, l'espace et le temps sont de pures intuitions qui contiennent *a priori* la condition de la possibilité des objets comme phénomènes (1). » C'est pourquoi l'espace et le temps font l'objet d'une « exposition », non pas d'une déduction ; et leur exposition transcendantale, comparée à l'exposition métaphysique, ne soulève aucune difficulté particulière. On ne peut donc pas dire que les phénomènes soient « soumis » à l'espace et au temps : non seulement parce que la sensibilité est passive, mais surtout parce qu'elle est immédiate, et que l'idée de soumission implique au contraire l'intervention d'un *médiateur*, c'est-à-dire d'une synthèse qui rapporte les phénomènes à une faculté active capable d'être législatrice.

Dès lors, l'imagination n'est pas elle-même faculté législatrice. L'imagination incarne précisément la médiation, opère la synthèse qui rapporte les phénomènes à l'entendement comme à la seule faculté qui légifère dans l'intérêt de connaître. C'est pourquoi Kant écrit : « La raison pure abandonne tout à l'entendement, lequel s'applique immédiatement aux objets de l'intuition ou plutôt à la synthèse de ces objets dans l'imagination (2). » Les phénomènes ne sont pas soumis à la synthèse de l'imagination, ils sont soumis par cette synthèse à l'entendement législateur. A la différence de l'espace et du temps, les catégories comme concepts de l'entendement font donc l'objet d'une *déduction trans-*

(1) *CRP*, Analytique, § 13.
(2) *CRP*, Dialectique, « des idées transcendantales ».

cendantale, qui pose et résout le problème particulier d'une soumission des phénomènes.

Voici comment ce problème est résolu dans ses grandes lignes : 1° Tous les phénomènes sont dans l'espace et dans le temps ; 2° La synthèse *a priori* de l'imagination porte *a priori* sur l'espace et sur le temps eux-mêmes ; 3° Les phénomènes sont donc nécessairement soumis à l'unité transcendantale de cette synthèse et aux catégories qui la représentent *a priori*. C'est bien en ce sens que l'entendement est législateur : sans doute ne nous dit-il pas les lois auxquelles tels ou tels phénomènes obéissent du point de vue de leur matière, mais il constitue les lois auxquelles tous les phénomènes sont soumis du point de vue de leur forme, de telle manière qu'ils « forment » une *Nature sensible* en général.

RÔLE DE L'IMAGINATION. — On demande maintenant ce que fait l'entendement législateur, avec ses concepts ou ses unités de synthèse. Il *juge* : « L'entendement ne peut faire de ces concepts autre usage que de juger par leur moyen (1). » On demande encore : que fait l'imagination avec ses synthèses ? D'après la réponse célèbre de Kant, l'imagination *schématise*. On ne confondra donc pas, dans l'imagination, la synthèse et le schème. Le schème suppose la synthèse. La synthèse est la détermination d'un certain espace et d'un certain temps, par laquelle la diversité est rapportée à l'objet en général conformément aux catégories. Mais le schème est une détermination spatio-temporelle correspondant elle-même à la catégorie, en tout temps et en tout lieu : il

(1) *CRP*, Analytique, « de l'usage logique de l'entendement en général ». — La question de savoir si le *jugement* implique ou forme une faculté particulière sera examinée dans le chapitre III.

ne consiste pas en une image, mais *en relations spatio-temporelles qui incarnent ou réalisent des relations proprement conceptuelles*. Le schème de l'imagination est la condition sous laquelle l'entendement législateur fait des jugements avec ses concepts, jugements qui serviront de principes à toute connaissance du divers. Il ne répond pas à la question : comment les phénomènes sont-ils soumis à l'entendement ? mais à cette autre question : comment l'entendement *s'applique-t-il* aux phénomènes qui lui sont soumis ?

Que des relations spatio-temporelles puissent être adéquates à des relations conceptuelles (malgré leur différence de nature), il y a là, dit Kant, un profond mystère et un art caché. Mais on ne s'autorisera pas de ce texte pour penser que le schématisme soit l'acte le plus profond de l'imagination ni son art le plus spontané. Le schématisme est un acte original de l'imagination : elle seule schématise. Mais elle ne schématise que quand l'entendement préside ou a le pouvoir législateur. Elle ne schématise que dans l'intérêt spéculatif. Quand l'entendement se charge de l'intérêt spéculatif, donc quand il devient *déterminant*, alors et alors seulement l'imagination *est déterminée* à schématiser. Nous verrons plus loin les conséquences de cette situation.

RÔLE DE LA RAISON. — L'entendement juge, mais la raison *raisonne*. Or, conformément à la doctrine d'Aristote, Kant conçoit le raisonnement de manière syllogistique : un concept de l'entendement étant donné, la raison cherche un moyen-terme, c'est-à-dire un autre concept qui, pris dans toute son extension, conditionne l'attribution du premier concept à un objet (ainsi *homme* conditionne l'attribution de « mortel » à Caïus). De ce

point de vue, c'est donc bien par rapport aux concepts de l'entendement que la raison exerce son génie propre : « La raison arrive à une connaissance au moyen d'actes de l'entendement qui constituent une série de conditions (1). » Mais précisément, l'existence de concepts *a priori* de l'entendement (catégories) pose un problème particulier. Les catégories s'appliquent à tous les objets de l'expérience possible ; pour trouver un moyen terme qui fonde l'attribution du concept *a priori* à *tous* les objets, la raison ne peut plus s'adresser à un autre concept (même *a priori*), mais doit former des *Idées* qui dépassent la possibilité de l'expérience. C'est ainsi que la raison est induite d'une certaine manière, dans son propre intérêt spéculatif, à former des Idées transcendantales. Celles-ci représentent la *totalité des conditions* sous lesquelles on attribue une catégorie de relation aux objets de l'expérience possible ; elles représentent donc quelque chose d'*inconditionnel* (2). Ainsi le sujet absolu (Ame) par rapport à la catégorie de substance, la série complète (Monde) par rapport à la catégorie de causalité, le tout de la réalité (Dieu comme *ens realissimum*) par rapport à la communauté.

Là encore on voit que la raison joue un rôle qu'elle est seule capable de remplir ; mais ce rôle, elle est déterminée à le jouer. « La raison n'a proprement pour objet que l'entendement et son emploi conforme à sa fin (3). » *Subjectivement*, les Idées de la raison se rapportent aux concepts de l'entendement pour leur conférer à la fois un maximum d'unité et d'extension systématiques. Sans

(1) *CRP*, Dialectique, « des idées transcendantales ».
(2) *CRP*, *ibid.*
(3) *CRP*, Dialectique, appendice, « de l'usage régulateur des idées ».

la raison, l'entendement ne réunirait pas en un tout l'ensemble de ses démarches concernant un objet. C'est pourquoi la raison, au moment même où elle abandonne à l'entendement le pouvoir législatif dans l'intérêt de la connaissance, n'en garde pas moins un rôle, ou plutôt *reçoit en retour*, de l'entendement lui-même, une fonction originale : constituer des foyers idéaux hors de l'expérience, vers lesquels convergent les concepts de l'entendement (maximum d'unité) ; former des horizons supérieurs qui réfléchissent et embrassent les concepts de l'entendement (maximum d'extension) (1). « La raison pure abandonne tout à l'entendement, qui s'applique immédiatement aux objets de l'intuition ou plutôt à la synthèse de ces objets dans l'imagination. *Elle se réserve seulement* l'absolue totalité dans l'usage des concepts de l'entendement, et cherche à pousser l'unité synthétique conçue dans la catégorie jusqu'à l'inconditionnel absolu (2). »

Objectivement aussi, la raison a un rôle. Car l'entendement ne peut légiférer sur les phénomènes que du point de vue de la forme. Or, supposons que les phénomènes soient formellement soumis à l'unité de la synthèse, mais qu'ils présentent du point de vue de leur matière une diversité radicale : là encore, l'entendement n'aurait plus l'occasion d'exercer son pouvoir (cette fois : l'occasion matérielle). « Il n'y aurait même plus de concept de genre, ou de concept général, et par conséquent plus d'entendement (3). » Il faut donc que, non seulement les phénomènes du point de vue de la forme soient soumis aux catégories, mais que les phénomènes du point

(1) *CRP*, *ibid.*
(2) *CRP*, Dialectique, « des idées transcendantales ».
(3) *CRP*, Dialectique, appendice, « de l'usage régulateur des idées ».

de vue de la matière correspondent ou symbolisent avec les Idées de la raison. Une harmonie, une finalité se réintroduisent à ce niveau. *Mais* on voit que, ici, l'harmonie est simplement postulée entre la matière des phénomènes et les Idées de la raison. Il n'est pas question de dire, en effet, que la raison légifère sur la matière des phénomènes. Elle doit supposer une unité systématique de la Nature, elle doit poser cette unité comme problème ou comme limite, et régler toutes ses démarches sur l'idée de cette limite à l'infini. La raison est donc cette faculté qui dit : tout se passe comme si... Elle n'affirme nullement que la totalité et l'unité des conditions soient données dans l'objet, mais seulement que les objets nous permettent de tendre à cette unité systématique comme au plus haut degré de notre connaissance. Ainsi les phénomènes dans leur matière correspondent bien avec les Idées, et les Idées avec la matière des phénomènes ; mais, au lieu d'une soumission nécessaire et déterminée, nous n'avons ici qu'une correspondance, un accord indéterminé. L'Idée n'est pas une fiction dit Kant ; elle a une valeur objective, elle possède un objet ; mais cet objet lui-même est « indéterminé », « problématique ». *Indéterminée* dans son objet, *déterminable* par analogie avec les objets de l'expérience, portant l'idéal d'une *détermination infinie* par rapport aux concepts de l'entendement : tels sont les trois aspects de l'Idée. La raison ne se contente donc pas de raisonner par rapport aux concepts de l'entendement, elle « symbolise » par rapport à la matière des phénomènes (1).

(1) La théorie du symbolisme n'apparaîtra que dans la *Critique du Jugement*. Mais « l'analogie », telle qu'elle est décrite dans « l'appendice à la Dialectique » de la *Critique de la Raison pure*, est la première ébauche de cette théorie.

Problème du rapport entre les facultés : le sens commun. — Les trois facultés actives (imagination, entendement, raison) entrent ainsi dans un certain rapport, qui est fonction de l'intérêt spéculatif. C'est l'entendement qui légifère et qui juge ; mais, sous l'entendement, l'imagination synthétise et schématise, la raison raisonne et symbolise, de telle manière que la connaissance ait un maximum d'unité systématique. Or, tout accord des facultés entre elles définit ce qu'on peut appeler un *sens commun*.

« Sens commun » est un mot dangereux, trop marqué par l'empirisme. Aussi ne faut-il pas le définir comme un « sens » particulier (une faculté particulière empirique). Il désigne au contraire un accord *a priori* des facultés, ou plus précisément le « résultat » d'un tel accord (1). De ce point de vue le sens commun apparaît, non comme une donnée psychologique, mais comme la condition subjective de toute « communicabilité ». La connaissance implique un sens commun, sans lequel elle ne serait pas communicable et ne pourrait pas prétendre à l'universalité. — Jamais Kant, en cette acception, ne renoncera au principe subjectif d'un sens commun, c'est-à-dire à l'idée d'une bonne nature des facultés, d'une nature saine et droite qui leur permet de s'accorder les unes aux autres et de former des proportions harmonieuses. « La plus haute philosophie, par rapport aux fins essentielles de la nature humaine, ne peut conduire plus loin que ne fait la direction accordée au sens commun. » *Même la raison*, du point de vue spéculatif, jouit d'une bonne nature qui lui permet d'être en accord avec les autres facultés : les Idées « nous sont données par la nature de

(1) *CJ*, § 40.

notre raison, et il est impossible que ce tribunal suprême de tous les droits et de toutes les prétentions de notre spéculation renferme lui-même des illusions et des prestiges originels » (1).

Cherchons d'abord les implications de cette théorie du sens commun, même si elles doivent susciter un problème complexe. Un des points les plus originaux du kantisme est l'idée d'une *différence de nature entre nos facultés*. Cette différence de nature n'apparaît pas seulement entre la faculté de connaître, la faculté de désirer et le sentiment de plaisir et de peine, mais aussi entre les facultés comme sources de représentations. Sensibilité et entendement diffèrent en nature, l'une comme faculté d'intuition, l'autre, comme faculté de concepts. Ici encore, Kant s'oppose à la fois au dogmatisme et à l'empirisme qui, chacun à sa manière, affirmaient une simple différence de degré (soit différence de clarté, à partir de l'entendement ; soit différence de vicacité, à partir de la sensibilité). Mais alors, pour expliquer comment la sensibilité passive s'accorde avec l'entendement actif, Kant invoque la synthèse et le schématisme de l'imagination qui s'applique *a priori* aux formes de la sensibilité conformément aux concepts. Mais ainsi le problème n'est que déplacé : car l'imagination et l'entendement diffèrent eux-mêmes en nature, et l'accord entre ces deux facultés actives n'est pas moins « mystérieux ». (De même l'accord entendement-raison.)

Il semble que Kant se heurte à une difficulté redoutable. Nous avons vu qu'il refusait l'idée d'une harmonie préétablie entre le sujet et l'objet : il y substituait le principe d'une soumission nécessaire de l'objet au sujet

(1) *CRP*, Dialectique, appendice, « du but final de la dialectique ».

lui-même. Mais ne retrouve-t-il pas l'idée d'harmonie, simplement transposée au niveau des facultés du sujet qui diffèrent en nature ? Sans doute cette transposition est-elle originale. Mais il ne suffit pas d'invoquer un accord harmonieux des facultés, ni un sens commun comme résultat de cet accord ; la Critique en général exige un principe de l'accord, comme une genèse du sens commun. (Ce problème d'une harmonie des facultés est tellement important que Kant a tendance à réinterpréter l'histoire de la philosophie dans sa perspective : « Je suis persuadé que Leibniz avec son harmonie préétablie, qu'il étendait à tout, ne songeait pas à l'harmonie de deux êtres distincts, être sensible et être intelligible, mais à l'harmonie de deux facultés d'un seul et même être en lequel sensibilité et entendement s'accordent pour une connaissance d'expérience (1). » Mais cette réinterprétation elle-même est ambiguë : elle semble indiquer que Kant invoque un principe suprême finaliste et théologique, *de la même manière* que ses devanciers. « Si nous voulons juger de l'origine de ces facultés, bien qu'une telle recherche soit tout à fait au-delà des limites de la raison humaine, nous ne pouvons indiquer d'autre fondement que notre divin créateur » (2).)

Toutefois, considérons de plus près le sens commun sous sa forme spéculative *(sensus communis logicus)*. Il exprime l'harmonie des facultés dans l'intérêt spéculatif de la raison, c'est-à-dire sous la présidence de l'entendement. L'accord des facultés est ici déterminé par l'entendement, ou, ce qui revient au même, se fait *sous* des concepts déterminés de l'entendement. Nous devons

(1) Lettre à Herz, 26 mai 1789.
(2) *Ibid.*

prévoir que, du point de vue d'un autre intérêt de la raison, les facultés entrent dans un autre rapport, sous la détermination d'une autre faculté, de manière à former un autre sens commun : par exemple un sens commun moral, sous la présidence de la raison elle-même. C'est pourquoi Kant dit que l'accord des facultés est capable de *plusieurs proportions* (suivant que c'est telle ou telle faculté qui détermine le rapport) (1). Mais chaque fois que nous nous plaçons ainsi du point de vue d'un rapport ou d'un accord déjà déterminé, déjà spécifié, il est fatal que le sens commun nous paraisse une sorte de fait *a priori* au-delà duquel nous ne pouvons pas remonter.

Autant dire que les deux premières Critiques ne peuvent pas résoudre le problème originaire du rapport entre les facultés, mais seulement l'indiquer, et nous renvoyer à ce problème comme à une tâche ultime. Tout accord déterminé supose en effet que les facultés, plus profondément, soient capables d'un accord libre et indéterminé (2). C'est seulement au niveau de cet accord libre et indéterminé *(sensus communis aestheticus)* que *pourra être posé* le problème d'un fondement de l'accord ou d'une genèse du sens commun. Voilà pourquoi nous n'avons pas à attendre de la Critique de la Raison pure, ni de la Critique de la Raison pratique, la réponse à une question qui ne prendra son vrai sens que dans la Critique du Jugement. En ce qui concerne un fondement pour l'harmonie des facultés, les deux premières Critiques ne trouvent leur achèvement que dans la dernière.

(1) *CJ*, § 21.
(2) *Ibid.*

Usage légitime, usage illégitime. — 1° Seuls les phénomènes peuvent être soumis à la faculté de connaître (il serait contradictoire que les choses en soi le fussent). L'intérêt spéculatif porte donc naturellement sur les phénomènes ; les choses en soi ne sont pas l'objet d'un intérêt spéculatif naturel. — 2° Comment les phénomènes sont-ils précisément soumis à la faculté de connaître, et à quoi dans cette faculté ? Ils sont soumis, par la synthèse de l'imagination, à l'entendement et à ses concepts. C'est donc l'entendement qui légifère dans la faculté de connaître. Si la raison est ainsi amenée à abandonner à l'entendement le soin de son propre intérêt spéculatif, c'est parce qu'elle ne s'applique pas elle-même aux phénomènes et forme des Idées qui dépassent la possibilité de l'expérience. — 3° L'entendement légifère sur les phénomènes du point de vue de leur forme. Comme tel, il s'applique et doit s'appliquer exclusivement à ce qui lui est soumis : il ne nous donne aucune connaissance des choses telles qu'elles sont en soi.

Cet exposé ne rend pas compte d'un des thèmes fondamentaux de la Critique de la Raison pure. A des titres divers, l'entendement et la raison sont profondément tourmentés par l'ambition de nous faire connaître les choses en soi. Qu'il y ait des *illusions internes*, et des *usages illégitimes* des facultés, cette thèse est constamment rappelée par Kant. Il arrive à l'imagination de rêver, au lieu de schématiser. Bien plus : au lieu de s'appliquer exclusivement aux phénomènes (« usage expérimental »), il arrive à l'entendement de prétendre appliquer ses concepts aux choses telles qu'elles sont en soi (« usage transcendantal »). Et encore n'est-ce pas le plus grave. Au lieu de s'appliquer aux concepts de l'entendement (« usage immanent ou régulateur »), il arrive à la raison

de prétendre s'appliquer directement à des objets, et de vouloir légiférer dans le domaine de la connaissance (« usage transcendant ou constitutif »). Pourquoi est-ce le plus grave ? L'usage transcendantal de l'entendement suppose seulement que celui-ci s'abstraie de son rapport avec l'imagination. Or, cette abstraction n'aurait que des effets négatifs, si l'entendement n'était poussé par la raison qui lui donne l'illusion d'un domaine positif à conquérir hors de l'expérience. Comme dit Kant, l'usage transcendantal de l'entendement vient simplement de ce que celui-ci *néglige* ses propres limites, tandis que l'usage transcendant de la raison nous *enjoint* de franchir les limites de l'entendement (1).

C'est bien en ce sens que la *Critique de la Raison pure* mérite son titre : Kant dénonce les illusions spéculatives de la Raison, les faux-problèmes dans lesquels elle nous entraîne, concernant l'âme, le monde et Dieu. Au concept traditionnel d'*erreur* (l'erreur comme produit, dans l'esprit, d'un déterminisme externe), Kant substitue celui de *faux-problèmes* et d'*illusions* internes. Ces illusions sont dites inévitables, et même résulter de la nature de la raison (2). Tout ce que la Critique peut faire est de conjurer les effets de l'illusion sur la connaissance elle-même, mais non pas en empêcher la formation dans la faculté de connaître.

Nous touchons, cette fois, à un problème qui concerne pleinement la Critique de la Raison pure. Comment concilier l'idée des illusions internes de la raison ou de l'usage illégitime des facultés, avec cette autre idée, non moins essentielle au kantisme : que nos facultés *(y*

(1) *CRP*, Dialectique, « de l'apparence transcendantale ».
(2) *CRP*, Dialectique, « des raisonnements dialectiques de la raison pure » et « appendice ».

compris la raison) sont douées d'une bonne nature et s'accordent les unes avec les autres dans l'intérêt spéculatif ? D'une part, on nous dit que l'intérêt spéculatif de la raison porte naturellement et exclusivement sur les phénomènes ; d'autre part, que la raison ne peut pas s'empêcher de rêver d'une connaissance des choses en soi, et de « s'intéresser » à elles du point de vue spéculatif.

Examinons plus précisément les deux principaux usages illégitimes. L'usage transcendantal consiste en ceci, que l'entendement *prétend connaître quelque chose en général* (donc indépendamment des conditions de la sensibilité). Dès lors, ce quelque chose ne peut être que la chose telle qu'elle est en soi ; et elle ne peut être pensée que comme suprasensible (« noumène »). Mais en vérité, il est impossible qu'un tel noumène soit un objet positif pour notre entendement. Notre entendement a bien pour corrélat la forme de l'objet quelconque ou l'objet en général ; mais précisément, celui-ci n'est objet de connaissance qu'en tant qu'il est qualifié par une diversité qu'on lui rapporte sous les conditions de la sensibilité. Une connaissance d'objet en général, qui ne serait pas restreinte aux conditions de notre sensibilité, est simplement une « connaissance sans objet ». « L'usage purement transcendantal des catégories n'est pas en fait un usage, et il n'a pas d'objet déterminé, ni même d'objet déterminable quant à la forme (1). »

L'usage transcendant consiste en ceci, que la raison prétend par elle-même *connaître quelque chose de déterminé.* (Elle détermine un objet comme correspondant à l'Idée.) Pour avoir une formulation apparemment inverse

(1) *CRP*, Analytique, « du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes ».

de l'usage transcendantal de l'entendement, l'usage transcendant de la raison aboutit au même résultat : nous ne pouvons déterminer l'objet d'une Idée qu'en supposant qu'il existe *en soi* conformément aux catégories (1). Bien plus, c'est cette supposition qui entraîne l'entendement lui-même dans son usage transcendantal illégitime, lui inspirant l'illusion d'une connaissance d'objet.

Si bonne que soit sa nature, il est pénible pour la raison d'avoir à se décharger du soin de son propre intérêt spéculatif et de remettre à l'entendement la puissance législative. Mais en ce sens, on remarque que les illusions de la raison triomphent surtout tant que celle-ci reste à l'*état de nature*. Or on ne confondra pas l'état de nature de la raison avec son état civil, ni même avec sa loi naturelle qui s'accomplit dans l'état civil parfait (2). La Critique est précisément l'instauration de cet état civil : comme le contrat des juristes, elle implique une renonciation de la raison, du point de vue spéculatif. Mais quand la raison renonce ainsi, l'intérêt spéculatif ne cesse pas d'être *son propre* intérêt, et elle réalise pleinement la loi de sa propre nature.

Toutefois, cette réponse n'est pas suffisante. Il ne suffit pas de rapporter les illusions ou perversions à l'état de nature, et la saine constitution à l'état civil ou même à la loi naturelle. Car les illusions subsistent sous la loi naturelle, dans l'état civil et critique de la raison (même quand elles n'ont plus le pouvoir de nous tromper). Une seule issue s'ouvre alors : c'est que la raison, d'autre part, éprouve un intérêt lui-même légitime et

(1) *CRP*, Dialectique, « du but final de la dialectique naturelle ».
(2) *CRP*, Méthodologie, « discipline de la raison pure par rapport à son usage polémique ».

naturel pour les choses en soi, mais un intérêt qui n'est pas spéculatif. Comme les intérêts de la raison ne restent pas indifférents les uns aux autres, mais forment un système hiérarchisé, il est inévitable que l'ombre du plus haut intérêt se projette sur l'autre. Alors, même l'illusion prend un sens positif et bien fondé, du moment qu'elle cesse de nous tromper : elle exprime à sa manière la subordination de l'intérêt spéculatif dans un système des fins. Jamais la raison spéculative ne s'intéresserait aux choses en soi, si celles-ci n'étaient d'abord et vraiment l'objet d'un autre intérêt de la raison (1). Nous devons donc demander : quel est cet intérêt plus haut ? (Et c'est précisément parce que l'intérêt spéculatif n'est pas le plus haut, que la raison peut s'en remettre à l'entendement, dans la législation de la faculté de connaître.)

(1) *CRP*, Méthodologie, « du but final de l'usage pur de notre raison ».

CHAPITRE II

Rapport des facultés dans la critique de la raison pratique

LA RAISON LÉGISLATRICE. — Nous avons vu que la faculté de désirer était capable d'une forme supérieure : lorsqu'elle était déterminée non par des représentations d'objets (sensibles ou intellectuels), non par un sentiment de plaisir ou de peine qui lierait des représentations de ce genre à la volonté, mais par la représentation d'une pure forme. Cette forme pure est celle d'une législation universelle. La loi morale ne se présente pas comme un universel comparatif et psychologique (par exemple : ne fais pas à autrui, etc.). La loi morale nous ordonne de *penser* la maxime de notre volonté comme « principe d'une législation universelle ». Est au moins conforme à la morale une action qui résiste à cette épreuve logique, c'est-à-dire une action dont la maxime peut être pensée sans contradiction comme loi universelle. L'universel, en ce sens, est un absolu logique.

La forme d'une législation universelle appartient à la Raison. L'entendement lui-même, en effet, ne pense rien de déterminé si ses représentations ne sont pas celles

d'objets restreints aux conditions de la sensibilité. Une représentation non seulement indépendante de tout sentiment, mais de toute matière et de toute condition sensible, est nécessairement rationnelle. Mais ici, la raison ne raisonne pas : la conscience de la loi morale est un fait, « non pas un fait empirique, mais le fait unique de la raison pure qui s'annonce par là comme originairement législatrice » (1). La raison est donc cette faculté qui légifère immédiatement dans la faculté de désirer. Sous cet aspect, elle s'appelle « raison pure pratique ». Et la faculté de désirer, trouvant sa détermination *en* elle-même (non pas dans une matière ou dans un objet), s'appelle à proprement parler volonté, « volonté autonome ».

En quoi consiste la synthèse pratique *a priori* ? Les formules de Kant varient à cet égard. Mais quand on demande quelle est la nature d'une volonté suffisamment déterminée par la simple forme de la loi (donc indépendamment de toute condition sensible ou d'une loi naturelle des phénomènes), nous devons répondre : c'est une volonté libre. Et quand on demande quelle est la loi capable de déterminer une volonté libre en tant que telle, nous devons répondre : la loi morale (comme pure forme d'une législation universelle). L'implication réciproque est telle que raison pratique et liberté, peut-être, ne font qu'un. Toutefois la question n'est pas là. Du point de vue de nos représentations, c'est le concept de la raison pratique qui nous mène au concept de la liberté, comme à quelque chose qui est nécessairement lié à ce premier concept, qui lui appartient, et qui pourtant ne « réside » pas en lui. En effet, le concept de liberté ne

(1) *CRPr*, Analytique, scolie de la « loi fondamentale ».

réside pas dans la loi morale, étant lui-même une Idée de la raison spéculative. Mais cette idée resterait purement problématique, limitative et indéterminée, si la loi morale ne nous apprenait pas que nous sommes libres. C'est par la loi morale, uniquement, que nous nous savons libres, ou que notre concept de liberté acquiert une réalité objective, positive et déterminée. Dans l'autonomie de la volonté, nous trouvons donc une synthèse *a priori* qui donne au concept de la liberté une réalité objective déterminée, en le reliant nécessairement à celui de la raison pratique.

PROBLÈME DE LA LIBERTÉ. — La question fondamentale est : sur quoi porte la législation de la raison pratique ? quels sont les êtres ou les objets qui sont soumis à la synthèse pratique ? Cette question n'est plus celle d'une « exposition » du principe de la raison pratique, mais d'une « déduction ». Or, nous avons un fil conducteur : seuls des êtres libres peuvent être soumis à la raison pratique. Celle-ci légifère sur des êtres libres, ou plus exactement sur la causalité de ces êtres (opération par laquelle un être libre est cause de quelque chose). Nous considérons maintenant, non plus le concept de liberté pour lui-même, mais *ce que représente* un tel concept.

Tant que nous considérons des phénomènes, tels qu'ils apparaissent sous les conditions de l'espace et du temps, nous ne trouvons rien qui ressemble à la liberté : les phénomènes sont strictement soumis à la loi d'une *causalité naturelle* (comme catégorie de l'entendement) d'après laquelle chacun est l'effet d'un autre à l'infini, chaque cause se rattachant à une cause antérieure. La liberté, au contraire, se définit par un pouvoir « de commencer de soi-même un état, dont la causalité ne

rentre pas à son tour (comme dans la loi naturelle) sous une autre cause qui la détermine dans le temps » (1). En ce sens, le concept de liberté ne peut pas représenter un phénomène, mais seulement une chose en soi qui n'est pas donnée dans l'intuition. Trois éléments nous mènent à cette conclusion.

1° Portant exclusivement sur les phénomènes, la connaissance est forcée dans son propre intérêt de poser l'existence des choses en soi, comme ne pouvant pas être connues, mais devant être *pensées* pour servir de fondement aux phénomènes sensibles eux-mêmes. Les choses en soi sont donc pensées comme « noumènes », choses intelligibles ou suprasensibles qui marquent les limites de la connaissance et la renvoient aux conditions de la sensibilité (2). — 2° Dans un cas au moins, la liberté s'attribue à la chose en soi, et le noumène doit être pensé comme libre : lorsque le phénomène auquel il correspond jouit de facultés actives et spontanées qui ne se réduisent pas à la simple sensibilité. Nous avons un entendement, et surtout une raison ; nous sommes intelligence (3). En tant qu'intelligences ou êtres raisonnables, nous devons nous penser comme membres d'un monde intelligible ou suprasensible, doués d'une causalité libre. — 3° Encore ce concept de liberté, comme celui de noumène, resterait-il purement problématique et indéterminé (quoique nécessaire), si la raison n'avait d'autre intérêt que son intérêt spéculatif. Nous avons vu que seule la raison pra-

(1) *CRP*, Dialectique, « solution des idées cosmologiques de la totalité de la dérivation... ».
(2) *CRP*, Analytique, « du principe de la distinction phénomènes-noumènes... ».
(3) *CRP*, Dialectique, « éclaircissement de l'idée cosmologique de liberté ».

tique déterminait le concept de liberté en lui donnant une réalité objective. En effet, quand la loi morale est la loi de la volonté, celle-ci se trouve entièrement indépendante des conditions naturelles de la sensibilité qui rattachent toute cause à une cause *antérieure* : « Rien n'est antérieur à cette détermination de la volonté (1). » C'est pourquoi le concept de liberté, comme Idée de la raison, jouit d'un privilège éminent sur toutes les autres Idées : parce qu'il peut être déterminé pratiquement, c'est le seul concept (la seule Idée de la raison) qui donne aux choses en soi le sens ou la garantie d'un « fait », et qui nous fasse effectivement pénétrer dans le monde intelligible (2).

Il semble donc que la raison pratique, en donnant au concept de liberté une réalité objective, légifère précisément sur l'objet de ce concept. La raison pratique légifère sur la chose en soi, sur l'être libre en tant que chose en soi, sur la causalité nouménale et intelligible d'un tel être, sur le monde suprasensible formé par de tels êtres. « La nature suprasensible, en tant que nous pouvons nous en faire un concept, n'est qu'une nature sous l'autonomie de la raison pratique ; mais la loi de cette autonomie est la loi morale, qui est ainsi la loi fondamentale d'une nature suprasensible... » ; « la loi morale est une loi de la causalité par liberté, donc une loi de la possibilité d'une nature suprasensible » (3). La loi morale est la loi de notre existence intelligible, c'est-à-dire de la spontanéité et de la causalité du sujet comme chose en soi. C'est pourquoi Kant distingue deux *législa-*

(1) *CRPr*, Analytique, « examen critique ».
(2) *CJ*, § 91 ; *CRPr*, Préface.
(3) *CRPr*, Analytique, « de la déduction des principes de la raison pure pratique ».

tions, et deux *domaines* correspondants : « la législation par concepts naturels » est celle où l'entendement, déterminant ces concepts, légifère dans la faculté de connaître ou dans l'intérêt spéculatif de la raison ; son domaine est celui des phénomènes comme objets de toute expérience possible, en tant qu'ils forment une nature sensible. « La législation par le concept de liberté » est celle où la raison, déterminant ce concept, légifère dans la faculté de désirer, c'est-à-dire dans son propre intérêt pratique ; son domaine est celui des choses en soi pensées comme noumènes, en tant qu'elles forment une nature suprasensible. Tel est ce que Kant appelle « l'abîme immense » entre les deux domaines (1).

Les êtres en soi, dans leur causalité libre, sont donc *soumis* à la raison pratique. Mais en quel sens faut-il comprendre « soumis » ? Tant que l'entendement s'exerce sur les phénomènes dans l'intérêt spéculatif, il légifère sur autre chose que soi. Mais quand la raison légifère dans l'intérêt pratique, elle légifère sur des êtres raisonnables et libres, sur leur existence intelligible indépendante de toute condition sensible. C'est donc l'être raisonnable qui se donne lui-même une loi par sa raison. Contrairement à ce qui se passe pour les phénomènes, le noumène présente à la pensée l'identité du législateur et du sujet. « Ce n'est pas en tant que la personne est soumise à la loi morale qu'elle a en elle de la sublimité, mais en tant que, au regard de cette même loi, elle est en même temps législatrice *et n'y est subordonnée qu'à ce titre* (2). » Voilà donc ce que signifie « soumis » dans le cas de la raison pratique : les mêmes

(1) *CJ*, Introduction, § 2, § 9.
(2) *Fondements de la Métaphysique des Mœurs (FMM)*, II.

êtres sont sujets et législateurs, si bien que le législateur fait ici partie de la nature sur laquelle il légifère. Nous appartenons à une nature suprasensible, mais à titre de *membres législateurs.*

Si la loi morale est la loi de notre existence intelligible, c'est au sens où elle est la forme sous laquelle les êtres intelligibles constituent une nature suprasensible. En effet, elle renferme un même principe déterminant pour tous les êtres raisonnables, d'où dérive leur union systématique (1). On comprend dès lors la possibilité du mal. Kant maintiendra toujours que le mal est dans un certain rapport avec la sensibilité. Mais il n'en est pas moins fondé dans notre caractère intelligible. Un mensonge ou un crime sont des effets sensibles, mais ils n'en ont pas moins une cause intelligible hors du temps. C'est même pourquoi nous ne devons pas identifier raison pratique et liberté : il y a toujours dans la liberté une zone de libre-arbitre par laquelle nous pouvons opter contre la loi morale. Quand nous optons contre la loi, nous ne cessons pas d'avoir une existence intelligible, nous perdons seulement la condition sous laquelle cette existence fait partie d'une nature et compose avec les autres un tout systématique. Nous cessons d'être sujets, mais d'abord parce que nous cessons d'être législateurs (en effet, nous empruntons à la sensibilité la loi qui nous détermine).

Role de l'entendement. — C'est donc en deux sens très différents que le sensible et le suprasensible forment chacun une nature. Entre les deux Natures, il y a seulement une « analogie » (existence sous des lois). En vertu

(1) *Ibid.*

de son caractère paradoxal, la nature suprasensible n'est jamais réalisée complètement, puisque rien ne garantit à un être raisonnable que ses semblables composeront leur existence avec la sienne et formeront cette « nature » qui n'est possible que par la loi morale. C'est pourquoi il ne suffit pas de dire que le rapport des deux natures est d'analogie ; il faut ajouter que le suprasensible ne peut être pensé lui-même comme une nature que *par analogie avec* la nature sensible (1).

On le voit bien dans l'épreuve logique de la raison pratique, où l'on cherche si la maxime d'une volonté peut prendre la forme pratique d'une loi universelle. On se demande d'abord si la maxime peut être érigée en loi *théorique* universelle d'une nature *sensible.* Par exemple, si tout le monde mentait, les promesses se détruiraient d'elles-mêmes, puisqu'il serait contradictoire que quelqu'un y crût : le mensonge ne peut donc avoir la valeur d'une loi de la nature (sensible). On en conclut que, si la maxime de notre volonté était une loi théorique de la nature sensible, « chacun serait contraint de dire la vérité » (2). D'où : la maxime d'une volonté mensongère ne peut pas sans contradiction servir de loi *pratique* pure à des êtres raisonnables, de manière à ce qu'ils composent une nature *suprasensible.* C'est par analogie avec la forme des lois théoriques d'une nature sensible que nous cherchons si une maxime peut être pensée comme loi pratique d'une nature suprasensible (c'est-à-dire si une nature suprasensible ou intelligible est possible sous une telle loi). En ce sens, « la nature

(1) *Ibid.*
(2) *CRPr,* Analytique, « de la déduction des principes de la raison pure pratique ».

du monde sensible » apparaît comme « *type* d'une nature intelligible » (1).

Il est évident que l'entendement joue ici le rôle essentiel. De la nature sensible, en effet, nous ne retenons rien qui se rapporte à l'intuition ou à l'imagination. Nous retenons uniquement « la forme de la conformité à la loi » telle qu'elle se trouve dans l'entendement législateur. Mais précisément nous nous servons de cette forme, et de l'entendement lui-même, suivant un intérêt et dans un domaine où celui-ci *n'est plus* législateur. Car ce n'est pas la comparaison de la maxime avec la forme d'une loi théorique de la nature sensible, qui constitue le principe déterminant de notre volonté (2). La comparaison n'est qu'un moyen par lequel nous cherchons si une maxime « s'adapte » à la raison pratique, si une action est un cas qui rentre sous la règle, c'est-à-dire sous le principe d'une raison maintenant seule législatrice.

Voilà que nous rencontrons une nouvelle forme d'harmonie, une nouvelle proportion dans l'harmonie des facultés. Selon l'intérêt spéculatif de la raison, l'entendement légifère, la raison raisonne et symbolise (elle détermine l'objet de son Idée « par analogie » avec les objets de l'expérience). Selon l'intérêt pratique de la raison, c'est la raison qui légifère elle-même ; l'entendement juge ou même raisonne (bien que ce raisonnement soit très simple et consiste en une simple comparaison), et il symbolise (il extrait de la loi naturelle sensible un type pour la nature suprasensible). Or, dans cette nouvelle figure, nous devons maintenir toujours le même principe : la faculté qui n'est pas législatrice joue un rôle irremplaçable, qu'elle est seule capable de tenir, mais auquel elle est déterminée par la législatrice.

(1) *CRPr*, Analytique, « de la typique du jugement pur pratique ».
(2) *CRPr*, *ibid.*

D'où vient que l'entendement puisse jouer par lui-même un rôle en accord avec une raison pratique législatrice ? Considérons le concept de causalité : il est impliqué dans la définition de la faculté de désirer (rapport de la représentation à un objet qu'elle tend à produire) (1). Il est donc impliqué dans l'usage pratique de la raison concernant cette faculté. Mais quand la raison poursuit son intérêt spéculatif, par rapport à la faculté de connaître, elle « abandonne tout à l'entendement » : la causalité s'attribue comme catégorie à l'entendement, non pas sous forme d'une cause productrice originaire (puisque les phénomènes ne sont pas produits par nous), mais sous forme d'une causalité naturelle ou d'une connexion qui relie les phénomènes sensibles à l'infini. Quand la raison au contraire poursuit son intérêt pratique, elle reprend à l'entendement ce qu'elle ne lui avait prêté que dans la perspective d'un autre intérêt. Déterminant la faculté de désirer sous sa forme supérieure, elle « unit le concept de causalité à celui de liberté », c'est-à-dire elle donne à la catégorie de causalité un objet suprasensible (l'être libre comme cause productrice originaire) (2). On se demandera comment la raison peut reprendre ce qu'elle avait abandonné à l'entendement, et comme aliéné dans la nature sensible. Mais précisément, s'il est vrai que les

(1) *CRPr*, Analytique, « du droit de la raison pure dans l'usage pratique à une extension... » : « dans le concept d'une volonté est déjà contenu celui de la causalité ».
(2) *CRPr*, Préface.

catégories ne nous font pas *connaître* d'autres objets que ceux de l'expérience possible, s'il est vrai qu'elles ne forment pas une connaissance d'objet indépendamment des conditions de la sensibilité, elles n'en gardent pas moins un sens purement logique par rapport à des objets non sensibles, et peuvent s'y appliquer à condition que ces objets soient déterminés d'autre part et d'un autre point de vue que celui de la connaissance (1). Ainsi la raison détermine pratiquement un objet suprasensible de la causalité, et détermine la causalité elle-même comme une causalité libre, apte à former une nature par analogie.

LE SENS COMMUN MORAL ET LES USAGES ILLÉGITIMES. — Kant rappelle souvent que la loi morale n'a nul besoin de raisonnements subtils, mais repose sur l'usage le plus ordinaire ou le plus commun de la raison. Même l'exercice de l'entendement ne suppose aucune instruction préalable, « ni science ni philosophie ». Nous devons donc parler d'un sens commun moral. Sans doute le danger est-il toujours de comprendre « sens commun » à la manière empiriste, d'en faire un sens particulier, un sentiment ou une intuition : il n'y aurait pas de pire confusion, concernant la loi morale elle-même (2). Mais nous définissons un sens commun comme un accord *a priori* des facultés, accord déterminé par l'une d'entre elles en tant que faculté législatrice. Le sens commun moral est l'accord de l'entendement avec la raison, sous la législation de la raison elle-même. On

(1) *CRPr*, Analytique, « du droit de la raison pure dans l'usage pratique à une extension... ».
(2) *CRPr*, Analytique, scolie 2 du théorème IV.

retrouve ici l'idée d'une bonne nature des facultés, et d'une harmonie déterminée conformément à tel intérêt de la raison.

Mais, non moins que dans la *Critique de la Raison pure*, Kant dénonce les exercices ou les usages illégitimes. Si la réflexion philosophique est nécessaire, c'est parce que les facultés, malgré leur bonne nature, engendrent des illusions dans lesquelles elles ne peuvent s'empêcher de tomber. Au lieu de « symboliser » (c'est-à-dire de se servir de la forme de la loi naturelle comme d'un « type » pour la loi morale), il arrive à l'entendement de chercher un « schème » qui rapporte la loi à une intuition (1). Bien plus : au lieu de commander, sans rien accorder dans le principe aux inclinations sensibles ou aux intérêts empiriques, il arrive à la raison d'accommoder le devoir avec nos désirs : « De là résulte une *dialectique naturelle* (2). » Il faut donc demander, là encore, comment se concilient les deux thèmes kantiens, celui d'une harmonie naturelle (sens commun) et celui d'exercices discordants (non-sens).

Kant insiste sur la différence de la Critique de la Raison *pure* spéculative et de la Critique de la raison pratique : cette dernière n'est pas une critique de la Raison « pure » pratique. En effet, dans l'intérêt spéculatif, la raison ne peut pas elle-même légiférer (prendre soin de son propre intérêt) : c'est donc la raison pure qui est source d'illusions internes, dès qu'elle prétend remplir un rôle législateur. Dans l'intérêt pratique au contraire, la raison ne remet à personne d'autre le soin de légiférer : « Quand on a montré qu'elle existe, elle n'a donc pas besoin de

(1) *CRPr*, Analytique, « de la typique du jugement pur pratique ».
(2) *FMM*, I (fin).

critique (1). » Ce qui a besoin d'une critique, ce qui est source d'illusions, ce n'est pas la raison pure pratique, mais plutôt l'impureté qui s'y mêle, en tant que les intérêts empiriques se réfléchissent en elle. A la critique de la raison pure spéculative, correspond donc une critique de la raison pratique impure. Néanmoins, quelque chose de commun subsiste entre les deux : la méthode dite transcendantale est toujours la détermination d'un usage *immanent* de la raison, conformément à un de ses intérêts. La Critique de la Raison pure *dénonce* donc l'usage transcendant d'une raison spéculative qui prétend légiférer par elle-même; la Critique de la Raison pratique *dénonce* l'usage transcendant d'une raison pratique qui, au lieu de légiférer par elle-même, se laisse conditionner empiriquement (2).

Néanmoins, le lecteur est en droit de se demander si ce parallèle célèbre, que Kant établit entre les deux Critiques, répond suffisamment à la question posée. Kant lui-même ne parle pas d'une seule « dialectique » de la raison pratique, mais emploie le mot en deux sens assez différents. Il montre en effet que la raison pratique ne peut pas s'empêcher de poser une liaison nécessaire entre le *bonheur* et la *vertu*, mais tombe ainsi dans une antinomie. L'antinomie consiste en ceci, que le bonheur ne peut pas être cause de la vertu (puisque la loi morale est le seul principe déterminant de la volonté bonne), et que la vertu ne semble pas davantage pouvoir être cause du bonheur (puisque les lois du monde sensible ne se règlent nullement sur les intentions d'une bonne volonté). Or, sans doute, l'idée de bonheur implique

(1) *CRPr*, Introduction.
(2) *Ibid.*

la satisfaction complète de nos désirs et inclinations. On hésitera néanmoins à voir dans cette antinomie (et surtout dans son second membre) l'effet d'une simple projection des intérêts empiriques : la raison *pure* pratique réclame elle-même une liaison de la vertu et du bonheur. L'antinomie de la raison pratique exprime bien une « dialectique » plus profonde que la précédente ; elle implique une illusion interne de la raison pure.

L'explication de cette illusion interne peut être reconstituée comme suit (1) : 1° La raison pure pratique exclut tout plaisir ou toute satisfaction comme principe déterminant de la faculté de désirer. Mais, quand la loi la détermine, la faculté de désirer éprouve par là même une satisfaction, une sorte de jouissance négative exprimant notre indépendance à l'égard des inclinations sensibles, un contentement purement intellectuel exprimant immédiatement l'accord formel de notre entendement avec notre raison. — 2° Or cette jouissance négative, nous la confondons avec un sentiment sensible positif, ou même avec un mobile de la volonté. Ce contentement intellectuel actif, nous le confondons avec quelque chose de senti, d'éprouvé. (C'est même de cette manière que l'accord des facultés actives paraît à l'empiriste un sens spécial.) Il y a là une illusion interne que la raison pure pratique ne peut pas elle-même éviter : « Il y a toujours là occasion de commettre la faute qu'on appelle *vitium subreptionis*, et en quelque sorte d'avoir une illusion d'optique dans la conscience de ce qu'on fait, à la différence de ce qu'on sent, illusion que même l'homme le plus expérimenté ne peut complètement éviter. » — 3° L'antinomie repose donc sur le contentement

(1) *CRPr*, Dialectique, « solution critique de l'antinomie ».

immanent de la raison pratique, sur la confusion inévitable de ce contentement avec le bonheur. Alors nous croyons tantôt que le bonheur lui-même est cause et mobile de la vertu, tantôt que la vertu par elle-même est cause du bonheur.

S'il est vrai, conformément au premier sens du mot « dialectique », que les intérêts ou les désirs empiriques se projettent dans la raison et la rendent impure, cette projection n'en a pas moins un principe intérieur plus profond, dans la raison pratique *pure* elle-même, conformément au deuxième sens du mot dialectique. La confusion du contentement négatif et intellectuel avec le bonheur est une illusion interne qui ne peut jamais être entièrement dissipée, mais dont l'effet seulement peut être conjuré par la réflexion philosophique. Reste que l'illusion, en ce sens, n'est qu'apparemment contraire à l'idée d'une bonne nature des facultés : l'antinomie elle-même prépare une totalisation, qu'elle est sans doute incapable d'opérer, mais qu'elle nous force à chercher, du point de vue de la réflexion, comme sa solution propre ou la clef de son labyrinthe. « L'antinomie de la raison pure, qui devient manifeste dans sa dialectique, est en fait l'erreur la plus bienfaisante dans laquelle ait jamais pu tomber la raison humaine (1). »

Problème de la réalisation. — La sensibilité et l'imagination n'ont jusqu'à maintenant aucun rôle dans le sens commun moral. On ne s'en étonnera pas puisque la loi morale, dans son principe comme dans son application typique, est indépendante de tout schème

(1) *CRPr*, Dialectique, « d'une dialectique de la raison pure pratique en général ».

et de toute condition de la sensibilité ; puisque les êtres et la causalité libres ne sont l'objet d'aucune intuition ; puisque la Nature suprasensible et la nature sensible sont séparées par un abîme. Il y a bien une action de la loi morale sur la sensibilité. Mais la sensibilité est considérée ici comme sentiment, non comme intuition ; et l'effet de la loi est lui-même un sentiment négatif plutôt que positif, plus proche de la douleur que du plaisir. Tel est le sentiment de respect de la loi, déterminable *a priori* comme le seul « mobile » moral, mais abaissant la sensibilité plus qu'il ne lui donne un rôle dans le rapport des facultés. (On voit que le mobile moral ne peut pas être fourni par le contentement intellectuel dont nous parlions tout à l'heure ; celui-ci n'est pas du tout un sentiment, mais seulement un « analogue » de sentiment. Seul le respect de la loi fournit un tel mobile ; il présente la moralité elle-même comme mobile) (1).

Mais le problème du rapport de la raison pratique et de la sensibilité n'est ni résolu, ni supprimé par là. Le respect sert plutôt de règle préliminaire à une tâche qui reste à remplir positivement. *Un seul contresens est dangereux, concernant l'ensemble de la Raison pratique :* croire que la morale kantienne reste indifférente à sa propre réalisation. En vérité, l'abîme entre le monde sensible et le monde suprasensible n'existe que pour être comblé : si le suprasensible échappe à la connaissance, s'il n'y a pas d'usage spéculatif de la raison qui nous fasse passer du sensible au suprasensible, en

(1) *CRPr*, Analytique, « des mobiles de la raison pure pratique ». (Sans doute le respect est-il positif, mais seulement « par sa cause intellectuelle ».)

revanche « celui-ci doit avoir une influence sur celui-là, et le concept de liberté doit réaliser dans le monde sensible la fin imposée par ses lois » (1). Voilà que le monde suprasensible est *archétype*, et le monde sensible, « *ectype*, parce qu'il contient l'effet possible de l'idée du premier » (2). Une cause libre est purement intelligible ; mais nous devons considérer que c'est *le même être* qui est phénomène et chose en soi, soumis à la nécessité naturelle comme phénomène, source de causalité libre comme chose en soi. Bien plus : c'est *la même action*, le même effet sensible qui renvoie d'une part à un enchaînement de causes sensibles d'après lequel il est nécessaire, mais qui d'autre part, avec ses causes, renvoie lui-même à une Cause libre dont il est le signe ou l'expression. Une cause libre n'a jamais son effet en elle-même, puisqu'en elle rien n'arrive ni ne commence ; *la libre causalité n'a pas d'autre effet que sensible.* Dès lors, la raison pratique, comme loi de la causalité libre, doit elle-même « avoir de la causalité par rapport aux phénomènes » (3). Et la nature suprasensible, que les êtres libres forment sous la loi de la raison, doit être réalisée dans le monde sensible. C'est en ce sens qu'on peut parler d'une aide ou d'une opposition entre la nature et la liberté, suivant que les effets sensibles de la liberté dans la nature sont conformes ou non à la loi morale. « Opposition ou aide n'existent qu'entre la nature comme phénomène et les *effets* de la liberté comme phénomènes dans le monde sensible (4). » Nous savons

(1) *CJ*, Introduction, § 2.
(2) *CRPr*, Analytique, « de la déduction des principes de la raison pure pratique ».
(3) *CRP*, Dialectique.
(4) *CJ*, Introduction, § 9.

qu'il y a deux législations, donc deux *domaines*, correspondant à la nature et à la liberté, à la nature sensible et à la nature suprasensible. Mais il n'y a qu'un seul *terrain*, celui de l'expérience.

Kant présente ainsi ce qu'il appelle « le paradoxe de la méthode dans une Critique de la raison pratique » : jamais une représentation d'objet ne peut déterminer la volonté libre ou précéder la loi morale ; mais en déterminant immédiatement la volonté, la loi morale détermine aussi des objets comme conformes à cette volonté libre (1). Plus précisément, *quand la raison légifère dans la faculté de désirer, la faculté de désirer légifère elle-même sur des objets.* Ces objets de la raison pratique forment ce qu'on appelle le Bien moral (c'est en rapport avec la représentation du bien que nous éprouvons le contentement intellectuel). Or « le bien moral est, quand à l'objet, quelque chose de suprasensible ». Mais il représente cet objet comme à réaliser dans le monde sensible, c'est-à-dire « comme un effet possible par la liberté » (2). C'est pourquoi, dans sa définition la plus générale, l'intérêt pratique se présente comme un rapport de la raison avec des objets, non pour les connaître, mais pour les *réaliser* (3).

La loi morale est entièrement indépendante de l'intuition et des conditions de la sensibilité ; la Nature suprasensible est indépendante de la Nature sensible. Les biens eux-mêmes sont indépendants de notre pouvoir physique de les réaliser, et sont seulement déterminés (conformément à l'épreuve logique) par la possibilité

(1) *CRPr*, Analytique, « du concept d'un objet de la raison pure pratique. »
(2) *CRPr*, *Ibid.*
(3) *CRPr*, Analytique, « examen critique ».

morale de vouloir l'action qui les réalise. Reste que la loi morale n'est rien, séparée de ses conséquences sensibles ; ni la liberté, séparée de ses effets sensibles. Suffisait-il dès lors de présenter la loi comme légiférant sur la causalité d'êtres en soi, sur une pure nature suprasensible ? Sans doute serait-il absurde de dire que les phénomènes sont soumis à la loi morale comme principe de la raison pratique. La Nature sensible n'a pas la moralité pour loi ; même les effets de la liberté ne peuvent faire tort au mécanisme comme loi de la Nature sensible, puisqu'ils s'enchaînent nécessairement les uns aux autres, de manière à former « un seul phénomène » exprimant la cause libre. Jamais la liberté ne produit un miracle dans le monde sensible. Mais s'il est vrai que la raison pratique ne légifère que sur le monde suprasensible et sur la causalité libre des êtres qui le composent, il n'en reste pas moins que toute cette législation fait de ce monde suprasensible quelque chose qui doit être « réalisé » dans le sensible, et de cette causalité libre quelque chose qui doit avoir des effets sensibles exprimant la loi morale.

Conditions de la réalisation. — Encore faut-il qu'une telle réalisation soit possible. Si elle ne l'était pas, c'est la loi morale qui s'écroulerait d'elle-même (1). Or, la réalisation du bien moral suppose un accord de la nature sensible *(suivant ses lois)* avec la nature suprasensible (suivant sa loi). Cet accord se présente dans l'idée d'une proportion entre le bonheur et la moralité, c'est-à-dire dans l'idée du Souverain Bien comme « totalité de l'objet de la raison pure pratique ». Mais si

(1) *CRPr*, Dialectique, « l'antinomie de la raison pratique ».

l'on demande comment le Souverain Bien à son tour est possible, donc réalisable, on se heurte à l'antinomie : il est exclu que le désir du bonheur soit mobile de la vertu ; mais aussi il semble exclu que la maxime de la vertu soit cause du bonheur, puisque la loi morale ne légifère pas sur le monde sensible, et que celui-ci est régi par ses propres lois qui restent indifférentes aux intentions morales de la volonté. Toutefois, cette seconde direction laisse ouverte une solution : que la connexion du bonheur avec la vertu ne soit pas immédiate, mais se fasse dans la perspective d'un progrès allant à l'infini (âme immortelle) et par l'intermédiaire d'un auteur intelligible de la nature sensible ou d'une « cause morale du monde » (Dieu). Ainsi les Idées de l'âme et de Dieu sont les conditions nécessaires sous lesquelles l'objet de la raison pratique est lui-même posé comme possible et réalisable (1).

Nous avons vu déjà que la liberté (comme Idée cosmologique d'un monde suprasensible) recevait une réalité objective de la loi morale. Voilà que, à leur tour, l'Idée psychologique de l'âme et l'Idée théologique de l'être suprême reçoivent sous cette même loi morale une réalité objective. Si bien que les trois grandes Idées de la raison spéculative peuvent être mises sur le même plan, ayant en commun d'être problématiques et indéterminées du point de vue de la spéculation, mais de recevoir de la loi morale une détermination pratique : en ce sens et en tant qu'elles sont déterminées pratiquement, elles sont appelées « postulats de la raison pratique » : elles font l'objet d'une « croyance pure

(1) *CRPr*, Dialectique, « sur les postulats de la raison pure pratique ».

pratique » (1). Mais, plus précisément, on remarquera que la détermination pratique ne porte pas sur les trois Idées de la même façon. Seule l'Idée de liberté est immédiatement déterminée par la loi morale : la liberté, dès lors, est moins un postulat qu'une « matière de fait » ou l'objet d'une proposition catégorique. Les deux autres idées, comme « postulats », sont seulement conditions de l'objet nécessaire d'une volonté libre : « C'est dire que leur possibilité est prouvée par le fait que la liberté est réelle (2). »

Mais les postulats sont-ils les seules conditions d'une réalisation du suprasensible dans le sensible ? Encore faut-il des conditions immanentes à la Nature sensible elle-même, qui doivent fonder en celle-ci la capacité d'exprimer ou de symboliser quelque chose de suprasensible. Elles se présentent sous trois aspects : la finalité naturelle dans la matière des phénomènes ; la forme de la finalité de la nature dans les objets beaux ; le sublime dans l'informe de la nature, par lequel la nature sensible elle-même témoigne de l'existence d'une plus haute finalité. Or, dans ces deux derniers cas, nous voyons *l'imagination* tenir un rôle fondamental : soit qu'elle s'exerce librement, sans être sous la dépendance d'un concept déterminé de l'entendement ; soit qu'elle dépasse ses propres bornes et se sente illimitée, se rapportant elle-même à des Idées de la raison. Ainsi la conscience de la moralité, c'est-à-dire le sens commun moral, ne comporte pas seulement des croyances, mais les actes d'une imagination à travers lesquels la Nature

(1) *CRPr*, Dialectique, « de l'assentiment venant d'un besoin de la raison pure ».
(2) *CRPr*, Introduction ; *CJ*, § 91.

sensible apparaît comme apte à recevoir l'effet du suprasensible. L'imagination elle-même fait donc réellement partie du sens commun moral.

INTÉRÊT PRATIQUE ET INTÉRÊT SPÉCULATIF. — « On peut attribuer à chaque pouvoir de l'esprit un intérêt, c'est-à-dire un principe qui contient la condition sous laquelle ce pouvoir est mis en exercice (1). » Les intérêts de la raison se distinguent des intérêts empiriques, en ce qu'ils portent sur des objets, mais seulement en tant que ceux-ci sont soumis à la forme supérieure d'une faculté. Ainsi l'intérêt spéculatif porte sur les phénomènes en tant qu'ils forment une nature sensible. L'intérêt pratique porte sur les êtres raisonnables comme choses en soi, en tant qu'ils forment une nature suprasensible à réaliser.

Les deux intérêts diffèrent en nature, si bien que la raison ne fait pas de progrès spéculatif quand elle entre dans le domaine que lui ouvre son intérêt pratique. La *liberté* comme Idée spéculative est problématique, en elle-même indéterminée ; quand elle reçoit de la loi morale une détermination pratique immédiate, la raison spéculative ne gagne rien en extension. « Elle y gagne seulement en ce qui concerne la garantie de son problématique concept de liberté, auquel on donne ici une réalité objective qui, bien que simplement pratique, n'en est pas moins indubitable (2). » En effet, nous ne connaissons pas plus qu'auparavant la nature d'un être libre ; nous n'avons aucune intuition qui puisse le

(1) *CRPr*, Dialectique, « de la suprématie de la raison pure pratique ».
(2) *CRPr*, Analytique, « de la déduction des principes de la raison pure pratique. »

concerner. Nous savons seulement, par la loi morale, qu'un tel être existe et possède une causalité libre. L'intérêt pratique est tel que le rapport de la représentation à un objet ne forme pas une connaissance, mais désigne quelque chose à réaliser. Pas davantage *l'âme et Dieu*, comme Idées spéculatives, ne reçoivent de leur détermination pratique une extension du point de vue de la connaissance (1).

Mais les deux intérêts ne sont pas simplement coordonnés. Il est évident que l'intérêt spéculatif est subordonné à l'intérêt pratique. Le monde sensible ne présenterait pas d'intérêt spéculatif si, du point de vue d'un intérêt plus haut, il ne témoignait de la possibilité de réaliser le suprasensible. C'est pourquoi les Idées de la raison spéculative elle-même n'ont de détermination directe que pratique. On le voit bien dans ce que Kant appelle « croyance ». Une croyance est une proposition spéculative, mais qui ne devient assertorique que par la détermination qu'elle reçoit de la loi morale. Aussi la croyance ne renvoie-t-elle pas à une faculté particulière, mais exprime la synthèse de l'intérêt spéculatif et de l'intérêt pratique, en même temps que la subordination du premier au second. D'où la supériorité de la preuve morale de l'existence de Dieu sur toutes les preuves spéculatives. Car, en tant qu'objet de connaissance, Dieu n'est déterminable qu'indirectement et analogiquement (comme ce dont les phénomènes tirent un maximum d'unité systématique) ; mais, en tant qu'objet de croyance, il acquiert une détermination et une réalité

(1) *CRPr*, Dialectique, « sur les postulats de la raison pure pratique en général ».

exclusivement pratiques (auteur moral du monde) (1).

Un intérêt en général implique un concept de *fin*. Or, s'il est vrai que la raison dans son usage spéculatif ne renonce pas à trouver des fins dans la nature sensible qu'elle observe, ces fins matérielles ne représentent jamais un but final, pas plus que cette observation de la nature. « Le fait d'être connu ne peut conférer au monde aucune valeur ; il faut lui supposer un but final qui donne quelque valeur à cette observation du monde elle-même (2). » But final, en effet, signifie deux choses : il s'applique à des êtres qui doivent être considérés comme des *fins en soi*, et qui, d'autre part, doivent donner à la nature sensible une *fin dernière à réaliser*. Le but final est donc nécessairement le concept de la raison pratique ou de la faculté de désirer sous sa forme supérieure : seule la loi morale détermine l'être raisonnable comme fin en soi, puisqu'elle constitue un but final dans l'usage de la liberté, mais en même temps le détermine comme fin dernière de la nature sensible, puisqu'elle nous commande de réaliser le suprasensible en unissant le bonheur universel à la moralité. « Si la création a une fin dernière, nous ne pouvons la concevoir autrement qu'en harmonie avec la fin morale, qui seule rend possible le concept de fin... La raison pratique n'indique pas seulement le but final, mais encore détermine ce concept par rapport aux conditions sous lesquelles un but final *de la création* peut être conçu par nous (3). » L'intérêt spéculatif ne trouve des fins dans la nature sensible que parce que, plus profondément, l'intérêt pratique implique

(1) *CJ*, § 87 et 88.
(2) *CJ*, § 86.
(3) *CJ*, § 88.

l'être raisonnable comme fin en soi, et aussi comme fin dernière de cette nature sensible elle-même. En ce sens, il faut dire que « tout intérêt est pratique, et l'intérêt même de la raison spéculative n'est que conditionné et n'est complet que dans l'usage pratique » (1).

(1) *CRPr*, Dialectique, « de la suprématie de la raison pure pratique ». (Cf. *FMM*, III : « Un intérêt est ce par quoi la raison devient pratique... L'intérêt logique de la raison, qui est de développer ses connaissances, n'est jamais immédiat, mais il suppose des fins auxquelles se rapporte l'usage de cette faculté. »)

CHAPITRE III

Rapport des facultés dans la critique du jugement

Y A-T-IL UNE FORME SUPÉRIEURE DU SENTIMENT ? — Cette question signifie : y a-t-il des représentations qui déterminent *a priori* un état du sujet comme plaisir ou peine ? Une sensation n'est pas dans ce cas : le plaisir ou la peine qu'elle produit (sentiment) ne peut être connu qu'empiriquement. Et il en est de même quand la représentation d'objet est *a priori*. Invoquera-t-on la loi morale comme représentation d'une pure forme ? (Le respect comme effet de la loi serait l'état supérieur de la peine, le contentement intellectuel, l'état supérieur du plaisir). La réponse de Kant est négative (1). Car le contentement n'est pas un effet sensible ni un sentiment particulier, mais un « analogue » intellectuel du sentiment. Et le respect n'est lui-même un effet que dans la mesure où il est un sentiment négatif ; dans sa positivité, il se confond avec la loi

(1) *CJ*, § 12.

comme mobile, plus qu'il n'en dérive. En règle générale, il est impossible que la faculté de sentir parvienne à sa forme supérieure, quand elle trouve elle-même sa loi dans la forme inférieure ou supérieure de la faculté de désirer.

Que serait donc un plaisir supérieur ? Il ne devrait être lié à aucun attrait sensible (intérêt empirique pour l'existence de l'objet d'une sensation), ni à aucune inclination intellectuelle (intérêt pratique pur pour l'existence d'un objet de la volonté). La faculté de sentir ne peut être supérieure qu'en étant *désintéressée* dans son principe. Ce qui compte n'est pas l'existence de l'objet représenté, mais le simple effet d'une représentation sur moi. Autant dire qu'un plaisir supérieur est l'expression sensible d'un *jugement* pur, d'une pure opération de juger (1). Cette opération se présente d'abord dans le jugement esthétique du type « c'est beau ».

Mais quelle est la représentation qui, dans le jugement esthétique, peut avoir comme effet ce plaisir supérieur ? Puisque l'existence matérielle de l'objet reste indifférente, il s'agit encore de la représentation d'une pure forme. Mais cette fois, c'est une forme d'objet. Et cette forme ne peut pas être simplement celle de l'intuition, qui nous rapporte à des objets extérieurs existant matériellement. En vérité, « forme » signifie maintenant ceci : réflexion d'un objet singulier dans l'imagination. La forme est ce que l'imagination réfléchit d'un objet, par opposition à l'élément matériel des sensations que cet objet provoque en tant qu'il existe et agit sur nous. Il arrive à Kant de demander : une couleur, un son

(1) *CJ*, § 9.

peuvent-ils être dits beaux par eux-mêmes ? Peut-être le seraient-ils si, au lieu d'appréhender matériellement leur effet qualitatif sur nos sens, nous étions capables par notre imagination de réfléchir les vibrations dont ils se composent. Mais la couleur et le son sont trop matériels, trop enfoncés dans nos sens pour se réfléchir ainsi dans l'imagination : ce sont des adjuvants, plus que des éléments de la beauté. L'essentiel, c'est le dessin, c'est la composition, qui sont précisément des manifestations de la réflexion formelle (1).

La représentation réfléchie de la forme est cause, dans le jugement esthétique, du plaisir supérieur du beau. Nous devons alors constater que l'état supérieur de la faculté de sentir présente deux caractères paradoxaux, intimement liés l'un à l'autre. D'une part, contrairement à ce qui se passait dans le cas des autres facultés, la forme supérieure ne définit ici nul intérêt de la raison : le plaisir esthétique est aussi indépendant de l'intérêt spéculatif que de l'intérêt pratique et se définit lui-même comme entièrement désintéressé. D'autre part, la faculté de sentir sous sa forme supérieure n'est pas législatrice : toute législation implique des objets sur lesquels elle s'exerce et qui lui sont soumis. Or, non seulement le jugement esthétique est toujours particulier, du type « cette rose est belle » (la proposition « les roses sont belles en général » impliquant une comparaison et un jugement logiques) (2). Mais surtout, il ne légifère même pas sur son objet singulier, puisqu'il reste entièrement indifférent à son existence. Kant refuse donc l'emploi du mot « autonomie » pour la faculté de sentir sous sa

(1) *CJ*, § 14.
(2) *CJ*, § 8.

forme supérieure : impuissant à légiférer sur des objets, le jugement ne peut être que *héautonome*, c'est-à-dire légifère sur soi (1). La faculté de sentir n'a pas de *domaine* (ni phénomènes ni choses en soi) ; elle n'exprime pas des conditions auxquelles un genre d'objets doit être soumis, mais uniquement des conditions subjectives pour l'exercice des facultés.

SENS COMMUN ESTHÉTIQUE. — Quand nous disons « c'est beau », nous ne voulons pas dire simplement « c'est agréable » : nous prétendons à une certaine objectivité, à une certaine nécessité, à une certaine universalité. Mais la pure représentation de l'objet beau est particulière : l'objectivité du jugement esthétique est donc sans concept, ou (ce qui revient au même) sa nécessité et son universalité sont subjectives. Chaque fois qu'intervient un concept déterminé (figures géométriques, espèces biologiques, idées rationnelles), le jugement esthétique cesse d'être pur en même temps que la beauté cesse d'être libre (2). La faculté de sentir, sous sa forme supérieure, ne peut pas plus dépendre de l'intérêt spéculatif que de l'intérêt pratique. C'est pourquoi ce qui est posé comme universel et nécessaire dans le jugement esthétique est seulement le plaisir. Nous supposons que notre plaisir est en droit communicable ou valable pour tous, nous présumons que chacun doit l'éprouver. Cette présomption, cette supposition n'est pas même un « postulat », puisqu'elle exclut tout concept déterminé (3).

(1) *CJ*, Introduction, §§ 4 et 5.
(2) *CJ*, § 16 *(pulchritudo vaga)*.
(3) *CJ*, § 8.

Pourtant, cette supposition serait impossible si l'entendement n'intervenait en quelque manière. Nous avons vu quel était le rôle de l'imagination : elle réfléchit un objet singulier du point de vue de la forme. Ce faisant, elle ne se rapporte pas à un concept déterminé de l'entendement. Mais elle se rapporte à l'entendement lui-même comme à la faculté des concepts en général ; elle se rapporte à un concept *indéterminé* de l'entendement. C'est-à-dire : l'imagination dans sa liberté pure s'accorde avec l'entendement dans sa légalité non spécifiée. On pourrait dire à la rigueur que l'imagination, ici, « schématise sans concept » (1). Mais le schématisme est toujours l'acte d'une imagination qui n'est plus libre, qui se trouve déterminée à agir conformément à un concept de l'entendement. En vérité l'imagination fait autre chose que schématiser : elle manifeste sa liberté la plus profonde en réfléchissant la forme de l'objet, « elle se joue en quelque sorte dans la contemplation de la figure », elle devient imagination productive et spontanée « comme cause de formes arbitraires d'intuitions possibles » (2). Voilà donc un accord entre l'imagination comme libre et l'entendement comme indéterminé. Voilà *un accord lui-même libre et indéterminé* entre facultés. Nous devons dire de cet accord qu'il définit un sens commun proprement esthétique (le goût). En effet, le plaisir que nous supposons communicable et valable pour tous n'est rien d'autre que le résultat de cet accord. Ne se faisant pas sous un concept déterminé, le libre jeu de l'imagination et de l'entende-

(1) *CJ*, § 35.
(2) *CJ*, § 16 et « remarque générale sur la première section de l'analytique ».

ment ne peut pas être intellectuellement connu, mais seulement senti (1). Notre supposition d'une « communicabilité du sentiment » (sans l'intervention d'un concept) se fonde donc sur l'idée d'un accord subjectif des facultés, en tant que cet accord forme lui-même un sens commun (2).

On pourrait croire que le sens commun esthétique *complète* les deux précédents : dans le sens commun logique et dans le sens commun moral, tantôt l'entendement, tantôt la raison légifèrent et déterminent la fonction des autres facultés ; maintenant ce serait le tour de l'imagination. Mais il ne peut pas en être ainsi. La faculté de sentir ne légifère pas sur des objets ; il n'y a donc pas *en elle* une faculté (au second sens du mot) qui soit législatrice. Le sens commun esthétique ne représente pas un accord objectif des facultés (c'est-à-dire une soumission d'objets à une faculté dominante, laquelle déterminerait en même temps le rôle des autres facultés par rapport à ces objets), mais une pure harmonie subjective où l'imagination et l'entendement s'exercent spontanément, chacun pour son compte. Dès lors le sens commun esthétique ne complète pas les deux autres ; *il les fonde ou les rend possibles*. Jamais une faculté ne prendrait un rôle législateur et déterminant, si toutes les facultés ensemble n'étaient d'abord capables de cette libre harmonie subjective.

Mais alors, nous nous trouvons devant un problème particulièrement difficile. Nous expliquons l'universalité du plaisir esthétique ou la communicabilité du sentiment supérieur par le libre accord des facultés. Mais ce libre

(1) *CJ*, § 9.
(2) *CJ*, §§ 39 et 40.

accord, suffit-il de le présumer, de le supposer *a priori* ? Ne doit-il pas, au contraire, être *produit* en nous ? C'est-à-dire : le sens commun esthétique ne doit-il pas faire l'objet d'une *genèse*, genèse proprement transcendantale ? Ce problème domine la première partie de la Critique du jugement ; sa solution même comporte plusieurs moments complexes.

Rapport des facultés dans le sublime. — Tant que nous en restons au jugement esthétique du type « c'est beau », la raison ne semble avoir aucun rôle : seuls interviennent l'entendement et l'imagination. De plus, une forme supérieure du plaisir est trouvée, non pas une forme supérieure de la peine. Mais le jugement « c'est beau » n'est qu'un type de jugement esthétique. Nous devons considérer l'autre type, « c'est sublime ». Dans le Sublime, l'imagination se livre à une tout autre activité que la réflexion formelle. Le sentiment du sublime est éprouvé devant l'informe ou le difforme (immensité ou puissance). Tout se passe alors comme si l'imagination était confrontée avec sa propre limite, forcée d'atteindre à son maximum, subissant une violence qui la mène à l'extrémité de son pouvoir. Sans doute l'imagination n'a-t-elle pas de limite tant qu'il s'agit d'*appréhender* (appréhension successive de parties). Mais, en tant qu'elle doit reproduire les parties précédentes à mesure qu'elle arrive aux suivantes, elle a bien un maximum de *compréhension* simultanée. Devant l'immense, l'imagination éprouve l'insuffisance de ce maximum, « elle cherche à l'agrandir et retombe sur elle-même » (1). A première vue nous attribuons à

(1) *CJ*, § 26.

l'objet naturel, c'est-à-dire à la Nature sensible, cette immensité qui réduit à l'impuissance notre imagination. Mais en vérité, rien d'autre que la *raison* ne nous force à réunir en un tout l'immensité du monde sensible. Ce tout est l'Idée du sensible, en tant que celui-ci a pour substrat quelque chose d'intelligible ou de suprasensible. L'imagination apprend donc que c'est la raison qui la pousse jusqu'à la limite de son pouvoir, la forçant à avouer que toute sa puissance n'est rien par rapport à une Idée.

Le Sublime nous met donc en présence d'un rapport subjectif direct entre l'imagination et la raison. Mais plutôt qu'un accord, ce rapport est en premier lieu un *désaccord*, une contradiction vécue entre l'exigence de la raison et la puissance de l'imagination. C'est pourquoi l'imagination semble perdre sa liberté, et le sentiment du sublime, être une peine plutôt qu'un plaisir. Mais, au fond du désaccord, l'accord apparaît ; la peine rend possible un plaisir. Lorsque l'imagination est mise en présence de sa limite par quelque chose qui la dépasse de toutes parts, elle dépasse elle-même sa propre limite, il est vrai de manière négative, en se représentant l'inaccessibilité de l'Idée rationnelle, et en faisant de cette inaccessibilité même quelque chose de présent dans la nature sensible. « L'imagination, qui hors du sensible ne trouve rien où se tenir, se sent pourtant illimitée grâce à la disparition de ses bornes ; et cette abstraction est une présentation de l'infini qui, pour cette raison, ne peut être que négative, mais qui, pourtant, *élargit* l'âme (1). » Tel est l'accord — discordant de l'imagination et de la raison : non seulement la raison a une « destination suprasensible », *mais aussi l'imagination*. Dans cet accord, l'âme est sentie comme l'unité suprasensible indéterminée de toutes les facultés ; nous sommes nous-mêmes rapportés à un foyer, comme à un « point de concentration » dans le suprasensible.

(1) *CJ*, § 29, « Remarque générale ».

Alors, on voit que l'accord imagination-raison n'est pas simplement présumé : il est véritablement *engendré*, engendré dans le désaccord. C'est pourquoi le sens commun qui correspond au sentiment du sublime ne se sépare pas d'une « culture », comme mouvement de sa genèse (1). Et c'est dans cette genèse que nous apprenons l'essentiel concernant notre destinée. En effet, les Idées de la raison sont spéculativement indéterminées, pratiquement déterminées. Tel est déjà le principe de la différence entre le Sublime mathématique de l'immense et le Sublime dynamique de la puissance (l'un met en jeu la raison du point de vue de la faculté de connaître, l'autre du point de vue de la faculté de désirer) (2). Si bien que, dans le sublime dynamique, la destination suprasensible de nos facultés apparaît comme *la prédestinée d'un être moral*. Le sens du sublime est engendré en nous de telle manière qu'il prépare une plus haute finalité, et nous prépare nous-mêmes à l'avènement de la loi morale.

Point de vue de la genèse. — Le difficile est de trouver le principe d'une genèse analogue pour le sens du beau. Car dans le sublime, tout est subjectif, rapport subjectif entre facultés ; le sublime ne se rapporte à la nature que par projection, et cette projection s'effectue sur ce qu'il

(1) *CJ*, § 29.
(2) *CJ*, § 24.

y a d'informe ou de difforme dans la nature. Dans le beau aussi, nous nous trouvons devant un accord subjectif ; mais celui-ci se fait à l'occasion de formes objectives, si bien qu'un problème de déduction se pose à propos du beau, qui ne se posait pas pour le sublime (1). L'analyse du sublime nous a mis sur la voie, puisqu'elle nous présentait un sens commun qui n'était pas seulement présumé, mais engendré. Mais une genèse du sens du beau pose un problème plus difficile, parce qu'elle réclame un principe dont la portée soit objective (2).

Nous savons que le plaisir esthétique est entièrement désintéressé, puisqu'il ne concerne en rien l'existence d'un objet. Le beau n'est pas objet d'un intérêt de la raison. *Reste qu'il peut être uni synthétiquement à un intérêt rationnel.* Supposons qu'il en soit ainsi : le plaisir du beau ne cesse pas d'être désintéressé, mais l'intérêt auquel il est uni peut servir de principe pour une genèse de la « communicabilité » ou de l'universalité de ce plaisir ; le beau ne cesse pas d'être désintéressé, mais l'intérêt auquel il est uni synthétiquement peut servir de règle pour une genèse du sens du beau comme sens commun.

Si la thèse kantienne est bien celle-ci, nous devons chercher quel est l'intérêt uni au beau. On songera d'abord à un intérêt social empirique, si souvent lié aux objets beaux et capable d'engendrer une sorte de goût ou de communicabilité du plaisir. Mais il est clair que le beau n'est lié à un tel intérêt qu'*a posteriori*, non pas *a priori* (3). Seul un intérêt de la raison peut répondre

(1) *CJ*, § 30.
(2) D'où la place de l'analyse du Sublime dans la *Critique du Jugement*.
(3) *CJ*, § 41.

aux exigences précédentes. Mais en quoi peut consister ici un intérêt rationnel ? Il ne peut pas porter sur le beau lui-même. Il porte exclusivement sur *l'aptitude que la nature* possède de produire de belles formes, c'est-à-dire des formes capables de se réfléchir dans l'imagination. (Et la nature présente cette aptitude, là même où l'œil humain pénètre trop rarement pour les réfléchir effectivement : par exemple au fond des océans) (1). L'intérêt uni au beau ne porte donc pas sur la belle forme en tant que telle, mais sur la *matière* employée par la nature pour produire des objets capables de se réfléchir formellement. On ne s'étonnera pas que Kant, ayant d'abord dit que les couleurs et les sons n'étaient pas en eux-mêmes beaux, ajoute ensuite qu'ils sont l'objet d'un « intérêt du beau » (2). Bien plus, si l'on cherche quelle est la matière première intervenant dans la formation naturelle du beau, nous voyons qu'il s'agit d'une matière fluide (le plus ancien état de la matière), dont une partie se sépare ou s'évapore, et dont le reste se solidifie brusquement (cf. formation des cristaux) (3). C'est dire que l'intérêt du beau n'est pas partie intégrante du beau ni du sens du beau, mais concerne une production du beau dans la nature, et peut à ce titre servir de principe en nous pour une genèse du sens du beau lui-même.

Toute la question est : de quelle sorte est cet intérêt ? Nous avons jusqu'à maintenant défini les intérêts de la raison par un genre d'objets qui se trouvaient nécessairement soumis à une faculté supérieure. Mais il n'y a

(1) *CJ*, § 30.
(2) *CJ*, § 42.
(3) *CJ*, § 58.

pas d'objets qui soient soumis à la faculté de sentir. La forme supérieure de la faculté de sentir désigne seulement l'harmonie subjective et spontanée de nos facultés actives, sans qu'une de ces facultés légifère sur des objets. Quand nous considérons l'aptitude matérielle de la nature à produire de belles formes, nous ne pouvons pas en conclure la soumission nécessaire de cette nature à une de nos facultés, mais seulement son *accord contingent* avec toutes nos facultés ensemble (1). Bien plus : on chercherait en vain une fin de la Nature quand elle produit le beau ; la précipitation de la matière fluide s'explique de manière purement mécanique. L'aptitude de la nature se présente donc comme un pouvoir sans but, approprié par hasard à l'exercice harmonieux de nos facultés (2). Le plaisir de cet exercice est lui-même désintéressé ; *reste que nous éprouvons un intérêt rationnel pour l'accord contingent des productions de la nature avec notre plaisir désintéressé* (3). Tel est ce troisième intérêt de la raison : il se définit, non pas par une soumission nécessaire, mais par un accord contingent de la Nature avec nos facultés.

LE SYMBOLISME DANS LA NATURE. — Comment se présente la genèse du sens du beau ? Il semble bien que les libres matières de la nature, les couleurs, les sons ne se rapportent pas simplement à des concepts déterminés de l'entendement. Ils débordent l'entendement, ils « donnent à penser » beaucoup plus que ce qui est contenu dans le concept. Par exemple, nous ne rapportons

(1) *CJ*, Introduction, § 7.
(2) *CJ*, § 58.
(3) *CJ*, § 42.

pas seulement la couleur à un concept de l'entendement qui s'appliquerait directement à elle, nous la rapportons encore à un *tout autre* concept, qui n'a pas pour son compte un objet d'intuition, mais qui ressemble au concept de l'entendement parce qu'il pose son objet par analogie avec l'objet de l'intuition. *Cet autre* concept est une Idée de la raison, qui ne ressemble au premier que du point de vue de la réflexion. Ainsi le lis blanc n'est pas simplement rapporté aux concepts de couleur et de fleur, mais éveille l'Idée de pure innocence, dont l'objet n'est qu'un analogue (réflexif) du blanc dans la fleur de lis (1). Voilà que les Idées sont l'objet d'une présentation indirecte dans les libres matières de la nature. Cette présentation indirecte s'appelle *symbolisme*, et a pour règle l'intérêt du beau.

Deux conséquences s'ensuivent : l'entendement lui-même voit ses concepts élargis de manière illimitée ; l'imagination se trouve libérée de la contrainte de l'entendement qu'elle subissait encore dans le schématisme, elle devient capable de réfléchir la forme librement. L'accord de l'imagination comme libre et de l'entendement comme indéterminé n'est donc plus simplement présumé : il est en quelque sorte animé, vivifié, engendré par l'intérêt du beau. Les libres matières de la nature sensible symbolisent les Idées de la raison ; ainsi, elles permettent à l'entendement de s'élargir, à l'imagination de se libérer. L'intérêt du beau témoigne d'une *unité suprasensible* de toutes nos facultés, comme d'un « point de concentration dans le suprasensible », dont découle leur libre accord formel ou leur harmonie subjective.

(1) *CJ*, §§ 42 et 59.

L'unité suprasensible indéterminée de toutes les facultés, et l'accord libre qui en dérive, sont le plus profond de l'âme. En effet, quand l'accord des facultés se trouve déterminé par l'une d'entre elles (l'entendement dans l'intérêt spéculatif, la raison dans l'intérêt pratique), nous supposons que les facultés sont *d'abord* capables d'une libre harmonie (d'après l'intérêt du beau), sans laquelle aucune de ces déterminations ne serait possible. Mais, d'autre part, l'accord libre des facultés doit *déjà* faire apparaître la raison comme appelée à jouer le rôle déterminant dans l'intérêt pratique ou dans le domaine moral. C'est en ce sens que la destination suprasensible de toutes nos facultés est la pré-destinée d'un être moral ; ou que l'idée du suprasensible comme unité indéterminée des facultés prépare l'idée du suprasensible telle qu'elle est pratiquement déterminée par la raison (comme principe des fins de la liberté) ; ou que l'intérêt du beau implique une disposition à être moral (1). Comme dit Kant, *le beau lui-même est symbole du bien* (il veut dire que le sens du beau n'est pas une perception confuse du bien, qu'il n'y a nulle relation analytique entre le bien et le beau, mais une relation synthétique d'après laquelle l'intérêt du beau nous dispose à être moral, nous destine à la moralité) (2). Ainsi l'unité indéterminée et l'accord libre des facultés ne constituent pas seulement le *plus profond* de l'âme, mais prépare l'avènement du *plus haut*, c'est-à-dire la suprématie de la faculté de désirer, et rend possible le passage de la faculté de connaître à cette faculté de désirer.

(1) *CJ*, § 42.
(2) *CJ*, § 59.

Le symbolisme dans l'art, ou le génie. — Il est vrai que tout ce qui précède (l'intérêt du beau, la genèse du sens du beau, le rapport du beau et du bien) ne concerne que la beauté de la nature. Tout repose en effet sur la pensée que la nature a produit la beauté (1). C'est pourquoi le beau dans l'art semble être sans relation avec le bien, et le sens du beau dans l'art, ne pas pouvoir être engendré à partir d'un principe qui nous destine à la moralité. D'où le mot de Kant : respectable, celui qui sort d'un musée pour se tourner vers les beautés de la nature...

A moins que l'art aussi ne se révèle justiciable, à sa façon, d'une matière et d'une règle fournies par la nature. Mais la nature, ici, ne peut procéder que par une disposition innée dans le sujet. Le Génie est précisément cette disposition innée par laquelle la nature donne à l'art une règle synthétique et une riche matière. Kant définit le génie comme la faculté des *Idées esthétiques* (2). A première vue, une Idée esthétique est le contraire d'une Idée rationnelle. Celle-ci est un concept auquel nulle intuition n'est adéquate ; celle-là, une intuition à laquelle nul concept n'est adéquat. Mais on se demandera si ce rapport inverse est suffisant pour décrire l'Idée esthétique. L'Idée de la raison dépasse l'expérience, soit parce qu'elle n'a pas d'objet qui lui corresponde dans la nature (par exemple, êtres invisibles) ; soit parce qu'elle fait d'un simple phénomène de la nature un événement de l'esprit (la mort, l'amour...). L'Idée de la raison contient donc quelque chose d'inexprimable. Mais l'Idée esthétique dépasse tout concept, parce qu'elle

(1) *CJ*, § 42.
(2) *CJ*, § 57, remarque 1.

crée l'intuition d'une autre nature que celle qui nous est donnée : autre nature dont les phénomènes seraient de véritables événements spirituels, et les événements de l'esprit, des déterminations naturelles immédiates (1). Elle « donne à penser », elle force à penser. L'Idée esthétique est bien la même chose que l'Idée rationnelle : elle exprime ce qu'il y a d'inexprimable en celle-ci. C'est pourquoi elle apparaît comme une représentation « secondaire », une expression seconde. Par là même, elle est fort proche du symbolisme (le génie procède lui aussi par élargissement de l'entendement et libération de l'imagination) (2). Mais au lieu de présenter indirectement l'Idée dans la nature, elle l'exprime secondairement, dans la création imaginative d'une autre nature.

Le génie n'est pas le goût, mais il *anime* le goût dans l'art en lui donnant une âme ou une matière. Il y a des œuvres qui sont parfaites du point de vue du goût, mais qui sont sans âme, c'est-à-dire sans génie (3). C'est que le goût lui-même est seulement l'accord formel d'une imagination libre et d'un entendement élargi. Il reste morne et mort, et seulement présumé, s'il ne renvoie pas à une instance plus haute, comme à une matière capable précisément d'élargir l'entendement et de libérer l'imagination. L'accord de l'imagination et de l'entendement, dans les arts, n'est vivifié que par le génie, et sans lui resterait incommunicable. Le génie est un appel lancé à un autre génie ; mais entre les deux le goût devient une sorte de médium ; et il permet

(1) *CJ*, § 49.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

d'attendre, quand l'autre génie n'est pas encore né (1). Le génie exprime l'unité suprasensible de toutes les facultés, et l'exprime comme vivante. Il fournit donc la règle sous laquelle les conclusions du beau dans la nature peuvent être étendues au beau dans l'art. Aussi n'est-ce pas seulement le beau dans la nature qui est symbole du bien ; c'est encore le beau dans l'art, sous la règle synthétique et génétique du génie lui-même (2).

A l'esthétique *formelle* du goût, Kant joint donc une méta-esthétique *matérielle*, dont les deux principaux chapitres sont l'intérêt du beau et le génie, et qui témoigne d'un romantisme kantien. Notamment, à l'esthétique de la ligne et de la composition, donc de la forme, Kant joint une méta-esthétique des matières, des couleurs et des sons. Dans la Critique du Jugement, le classicisme achevé et le romantisme naissant trouvent un équilibre complexe.

On ne confondra pas les diverses manières dont, selon Kant, les Idées de la raison sont susceptibles d'une présentation dans la nature sensible. Dans le sublime, la présentation est directe mais négative, et se fait par projection ; dans le symbolisme naturel ou dans l'intérêt du beau, la présentation est positive, mais indirecte, et se fait par réflexion ; dans le génie ou dans le symbolisme artistique, la présentation est positive, mais seconde, et se fait par création d'une autre nature. Nous verrons plus loin que l'Idée est susceptible d'un quatrième mode de présentation, le plus parfait, dans la nature conçue comme système de fins.

(1) *Ibid.*
(2) Contrairement au § 42, le § 59 (« de la beauté, symbole de la moralité ») vaut pour l'art autant que pour la nature.

Le jugement est-il une faculté ? — Le jugement est toujours une opération complexe, qui consiste à subsumer le particulier sous le général. L'homme du jugement est toujours un homme de l'art : un expert, un médecin, un juriste. Le jugement implique un véritable don, un flair (1). Kant est le premier qui ait su poser le problème du jugement au niveau de sa technicité ou de son originalité propre. Dans des textes célèbres, Kant distingue deux cas : ou bien le général est déjà donné, connu, et il suffit de l'appliquer, c'est-à-dire de déterminer le particulier auquel il s'applique (« usage apodictique de la raison », « jugement déterminant ») ; ou bien le général fait problème, et doit lui-même être trouvé (« usage hypothétique de la raison », « jugement réfléchissant ») (2). Toutefois, cette distinction est beaucoup plus compliquée qu'il ne semble : elle doit être interprétée, tant du point de vue des exemples que de la signification.

Une première erreur serait de croire que seul le jugement réfléchissant implique une invention. Même quand le général est donné, il faut du « jugement » pour faire la subsumption. Sans doute la logique transcendantale se distingue-t-elle de la logique formelle, parce qu'elle contient des règles indiquant la condition sous laquelle s'applique un concept donné (3). Mais ces règles ne se réduisent pas au concept lui-même : pour appliquer un concept de l'entendement, il faut le schème, qui est un acte inventif de l'imagination capable d'indiquer la condition sous laquelle des cas particuliers sont subsumés

(1) *CRP*, Analytique, « du jugement transcendantal en général ».
(2) *CRP*, Dialectique, Appendice, « de l'usage régulateur des Idées ».
(3) *CRP*, Analytique, « du jugement transcendantal en général ».

sous le concept. Aussi le schématisme est-il déjà un « art », et le schème, un schème des « cas qui rentrent sous la loi ». On aurait donc tort de croire que l'entendement juge par lui-même : l'entendement ne peut faire de ses concepts autre usage que de juger, mais cet usage implique un acte original de l'imagination, et aussi un acte original de la raison (ce pourquoi le jugement déterminant apparaît, dans la *Critique de la Raison pure*, comme un certain exercice de la raison). Chaque fois que Kant parle du jugement comme d'une faculté, c'est pour marquer l'originalité de son acte, la spécificité de son produit. Mais le jugement implique toujours plusieurs facultés, et exprime l'accord de ces facultés entre elles. Le jugement est dit déterminant, lorsqu'il exprime l'accord des facultés sous une faculté elle-même déterminante, c'est-à-dire lorsqu'il détermine un objet conformément à une faculté posée d'abord comme législatrice. Ainsi le jugement théorique exprime l'accord des facultés qui détermine un objet conformément à l'entendement législateur. De même il y a un jugement pratique, qui détermine si une action possible est un cas soumis à la loi morale : il exprime l'accord de l'entendement et de la raison, sous la présidence de la raison. Dans le jugement théorique, l'imagination fournit un schème conformément au concept de l'entendement ; dans le jugement pratique, l'entendement fournit un type conformément à la loi de la raison. C'est la même chose de dire que le jugement détermine un objet, que l'accord des facultés est déterminé, qu'une des facultés exerce une fonction déterminante ou législatrice.

Il est donc important de fixer les exemples correspondant aux deux types de jugements, « déterminant » et « réfléchissant ». Voilà un médecin qui sait ce qu'est

la typhoïde (concept), mais ne la reconnaît pas dans un cas particulier (jugement ou diagnostic). On aurait tendance à voir dans le diagnostic (qui implique un don et un art) un exemple de jugement déterminant, puisque le concept est supposé connu. Mais par rapport à un cas particulier donné, le concept lui-même n'est pas donné : il est problématique ou tout à fait indéterminé. En fait, le diagnostic est un exemple de jugement réfléchissant. Si nous cherchons dans la médecine un exemple de jugement déterminant, nous devons plutôt penser à une décision thérapeutique : là, le concept est effectivement donné par rapport au cas particulier, mais le difficile est de l'appliquer (contre-indications en fonction du malade, etc.).

Précisément, il n'y a pas moins d'art ou d'invention dans le jugement réfléchissant. *Mais cet art y est autrement distribué.* Dans le jugement déterminant, l'art est comme « caché » : le concept est donné, soit concept de l'entendement, soit loi de la raison ; il y a donc une faculté législatrice, qui dirige ou détermine l'apport original des autres facultés, si bien que cet apport est difficile à apprécier. Mais dans le jugement réfléchissant, rien n'est donné du point de vue des facultés actives : seule une matière brute se présente, sans être à proprement parler « représentée ». Toutes les facultés actives s'exercent donc librement par rapport à elle. Le jugement réfléchissant exprimera *un accord libre et indéterminé* entre toutes les facultés. L'art, qui restait caché et comme subordonné dans le jugement déterminant, devient manifeste et s'exerce librement dans le jugement réfléchissant. Sans doute pouvons-nous par « réflexion » découvrir un concept qui existe déjà ; mais le jugement réfléchissant sera d'autant plus pur qu'il n'y aura pas du

tout de concept pour la chose qu'il réfléchit librement, ou que le concept sera (d'une certaine manière) élargi, illimité, indéterminé.

En vérité, jugement déterminant et jugement réfléchissant ne sont pas comme deux espèces d'un même genre. Le jugement réfléchissant manifeste et libère un fond qui restait caché dans l'autre. Mais l'autre, déjà, n'était jugement que par ce fond vivant. On ne comprendrait pas, sinon, pourquoi *La Critique du Jugement* peut s'intituler ainsi, bien qu'elle ne traite que du jugement réfléchissant. C'est que tout accord déterminé des facultés, sous une faculté déterminante et législatrice, suppose l'existence et la possibilité d'un accord libre indéterminé. C'est dans cet accord libre que le jugement, non seulement est original (ce qu'il était déjà dans le cas du jugement déterminant), mais manifeste le principe de son originalité. D'après ce principe, nos facultés diffèrent en nature, et pourtant n'en ont pas moins un accord libre et spontané, qui rend possible ensuite leur exercice sous la présidence de l'une d'entre elles, selon une loi des intérêts de la raison. Toujours le jugement est irréductible ou original : ce pourquoi il peut être dit « une » faculté (don ou art spécifique). Jamais il ne consiste en une seule faculté, mais dans leur accord, soit dans un accord déjà déterminé par l'une d'entre elles jouant un rôle législateur, soit plus profondément dans un libre accord indéterminé, qui constitue l'objet dernier d'une « critique du jugement » en général.

De l'esthétique a la téléologie. — Quand la faculté de connaître est saisie sous sa forme supérieure, l'entendement légifère *dans* cette faculté ; quand la faculté de désirer est saisie sous sa forme supérieure,

la raison légifère dans cette faculté. *Quand la faculté de sentir est saisie sous sa forme supérieure, c'est le jugement qui légifère dans cette faculté* (1). Encore ce cas est-il très différent des deux autres : le jugement esthétique est réfléchissant ; il ne légifère pas sur des objets, mais seulement sur soi-même ; il n'exprime pas une détermination d'objet sous une faculté déterminante, mais un accord libre de toutes les facultés à propos d'un objet réfléchi. — Nous devons demander s'il n'y a pas un autre type de jugement réfléchissant, ou si un libre accord des facultés subjectives ne se manifeste pas autrement que dans le jugement esthétique.

Nous savons que la raison, *dans son intérêt spéculatif*, forme des Idées dont le sens est seulement régulateur. C'est-à-dire : elles n'ont pas d'objet déterminé du point de vue de la connaissance, mais confèrent aux concepts de l'entendement un maximum d'unité systématique. Elles n'en ont pas moins une valeur objective, quoique « indéterminée » ; car elles ne peuvent conférer une unité systématique aux concepts sans prêter une unité semblable aux phénomènes considérés dans leur matière ou dans leur particularité. Cette unité, admise comme inhérente aux phénomènes, est une *unité finale* des choses (maximum d'unité dans la plus grande variété possible, sans qu'on puisse dire jusqu'où va cette unité). Cette unité finale ne peut être conçue que suivant un concept de *fin naturelle* ; en effet l'unité du divers exige un rapport de la diversité avec une fin déterminée, suivant les objets qu'on rapporte à cette unité. Dans ce concept de fin naturelle, l'unité est toujours seulement présumée ou supposée, comme conciliable avec la diversité des

(1) *CJ*, Introd., 3 et 9.

lois empiriques particulières (1). Aussi n'exprime-t-elle pas un acte par lequel la raison serait législatrice. Pas davantage l'entendement ne légifère. L'entendement légifère sur les phénomènes, mais seulement en tant qu'ils sont considérés dans la *forme* de leur intuition ; ses actes législatifs (catégories) constituent donc des lois *générales*, et s'exercent sur la nature comme objet d'expérience *possible* (tout changement a une cause..., etc.). Mais jamais l'entendement ne détermine *a priori* la *matière* des phénomènes, le détail de l'expérience *réelle* ou les lois *particulières* de tel ou tel objet. Celles-ci ne sont connues qu'empiriquement, et restent contingentes par rapport à notre entendement.

Toute loi comporte nécessité. Mais l'unité des lois empiriques, du point de vue de leur particularité, doit être pensée comme une unité telle que, seul, un entendement *autre que le nôtre* pourrait la donner nécessairement aux phénomènes. Une « fin » se définit précisément par la représentation de l'effet comme motif ou fondement de la cause ; l'unité finale des phénomènes renvoie à un entendement capable de lui servir de principe ou de substrat, dans lequel la représentation du tout serait cause du tout lui-même en tant qu'effet (entendement-archétype, intuitif, défini comme cause suprême intelligente et intentionnelle). Mais on aurait tort de penser qu'un tel entendement existe en réalité, ou que les phénomènes soient effectivement produits de cette manière : l'entendement-archétype exprime un caractère propre de notre entendement, c'est-à-dire notre impuissance à déterminer nous-mêmes le particulier, notre impuissance à concevoir l'unité finale des phénomènes suivant

(1) *CJ*, Introd. 5 (cf. *CRP*, Dialectique, appendice).

un autre principe que celui de la causalité intentionnelle d'une cause suprême (1). C'est en ce sens que Kant fait subir à la notion dogmatique d'entendement infini une transformation profonde : l'entendement archétype n'exprime plus à l'infini que la *limite* propre de notre entendement, le point où celui-ci cesse d'être législateur dans notre intérêt spéculatif lui-même et relativement aux phénomènes. « D'après la constitution particulière de mes facultés de connaître, je ne puis, au sujet de la possibilité de la nature et de sa production, juger autrement qu'en imaginant une cause agissant par intention (2). »

La finalité de la nature est donc liée à un double mouvement. D'une part, *le concept de fin naturelle dérive des Idées de la raison* (en tant qu'il exprime une unité finale des phénomènes) : « Il subsume la nature sous une causalité concevable seulement par raison (3). » Reste qu'il ne se confond pas avec une Idée rationnelle, car l'effet conforme à cette causalité se trouve effectivement donné dans la nature : « Par là le concept de fin naturelle se distingue de toutes les autres idées (4). » A la différence d'une Idée de la raison, le concept de fin naturelle a un objet donné ; à la différence d'un concept de l'entendement, il ne détermine pas son objet. En fait, il intervient pour permettre à *l'imagination* de « réfléchir » sur l'objet de manière indéterminée, de telle façon que l'*entendement* « acquière » des concepts conformément aux Idées de la *raison* elle-même. Le concept de fin naturelle est un concept de réflexion qui dérive des

(1) *CJ*, 77.
(2) *CJ*, 75.
(3) *CJ*, 74.
(4) *CJ*, 77.

Idées régulatrices : en lui toutes nos facultés s'harmonisent, et entrent dans un libre accord, grâce auquel nous réfléchissons sur la Nature du point de vue de ses lois empiriques. Le jugement téléologique est donc un second type de jugement réfléchissant.

Inversement, *à partir du concept de fin naturelle nous déterminons un objet de l'Idée rationnelle.* Sans doute l'Idée n'a-t-elle pas en elle-même un objet déterminé ; mais son objet est déterminable par analogie avec les objets de l'expérience. Or cette détermination indirecte et analogique (qui se concilie parfaitement avec la fonction régulatrice de l'Idée) n'est possible que dans la mesure où les objets de l'expérience eux-mêmes présentent cette unité finale naturelle, par rapport à laquelle l'objet de l'Idée doit servir de principe ou de substrat. Aussi c'est le concept d'unité finale ou de fin naturelle qui nous force à déterminer Dieu comme cause suprême intentionnelle agissant à la manière d'un entendement. En ce sens, Kant insiste beaucoup sur la nécessité d'aller d'une téléologie naturelle à la théologie physique. Le chemin inverse serait un mauvais chemin, témoignant d'une « Raison renversée » (l'Idée aurait alors un rôle constitutif et non plus régulateur, le jugement téléologique serait pris comme déterminant). Nous ne trouvons pas dans la nature des fins divines intentionnelles ; au contraire nous partons de fins qui sont d'abord celles de la nature, et nous y ajoutons l'Idée d'une cause divine intentionnelle comme condition de leur compréhension. Nous n'imposons pas des fins à la nature, « violemment et dictatorialement » ; au contraire nous réfléchissons sur l'unité finale naturelle, empiriquement connue dans la diversité, pour nous élever jusqu'à l'Idée d'une cause suprême

déterminée par analogie (1). — L'ensemble de ces deux mouvements définit un nouveau mode de présentation de l'Idée, dernier mode qui se distingue de ceux que nous avons analysés précédemment.

Quelle est la différence entre les deux types de jugement, téléologique et esthétique ? Nous devons considérer que le jugement esthétique, déjà, manifeste une véritable finalité. Mais il s'agit d'une finalité *subjective*, *formelle*, *excluant toute fin* (objective ou subjective). Cette finalité esthétique est subjective, puisqu'elle consiste dans le libre accord des facultés entre elles (2). Sans doute met-elle en jeu la forme de l'objet, mais la forme est précisément ce que l'imagination réfléchit de l'objet lui-même. Il s'agit donc objectivement d'une pure forme subjective de la finalité, excluant toute fin matérielle déterminée (la beauté d'un objet ne s'évalue ni à son usage, ni à sa perfection interne, ni à son rapport avec un intérêt pratique quelconque) (3). On objectera que la Nature intervient, comme nous l'avons vu, par son aptitude matérielle à produire la beauté ; en ce sens nous devons déjà parler, à propos du beau, d'un accord contingent de la Nature avec nos facultés. Cette aptitude matérielle est même pour nous l'objet d'un « intérêt » particulier. Mais cet intérêt ne fait pas partie du sens du beau lui-même, bien qu'il nous donne un principe d'après lequel ce sens puisse être engendré. Ici, l'accord contingent de la Nature et de nos facultés reste donc en quelque sorte extérieur au libre accord des facultés entre elles : la nature nous donne seulement l'occasion *extérieure* « de saisir la finalité *interne* du rapport de nos facultés subjectives » (1). L'aptitude matérielle de la Nature ne constitue pas une fin naturelle (qui viendrait contredire l'idée d'une finalité sans fin) : « C'est nous qui recevons la nature favorablement, *tandis qu'elle-même ne nous fait aucune faveur* (2). »

(1) *CRP*, Dialectique, appendice, « du but final de la dialectique naturelle ». — *CJ*, §§ 68, 75 et 85.
(2) D'où, *CJ*, § 34, l'expression « finalité subjective réciproque ».
(3) *CJ*, §§ 11 et 15.

La finalité, sous ces différents aspects, est l'objet d'une « représentation esthétique ». Or nous voyons que, dans cette représentation, le jugement réfléchissant fait appel à des principes particuliers, de plusieurs façons : d'une part l'accord libre des facultés comme fondement de ce jugement (cause formelle) ; d'autre part la faculté de sentir comme matière ou cause matérielle, par rapport à laquelle le jugement définit un plaisir particulier comme état supérieur ; d'autre part la forme de la finalité sans fin comme cause finale ; enfin l'intérêt spécial pour le beau, comme *causa fiendi* d'après laquelle est engendré le sens du beau qui s'exprime en droit dans le jugement esthétique.

Quand nous considérons le jugement téléologique, nous nous trouvons devant une tout autre représentation de la finalité. Il s'agit maintenant d'une finalité *objective*, *matérielle*, *impliquant des fins*. Ce qui domine est l'existence d'un concept de fin naturelle, exprimant empiriquement l'unité finale des choses en fonction de leur diversité. La « réflexion » change donc de sens : non plus réflexion formelle de l'objet sans concept, mais concept de réflexion par lequel on réfléchit sur la matière de l'objet. Dans ce concept, nos facultés s'exercent librement et harmonieusement. Mais ici l'accord libre

(1) *CJ*, § 58.
(2) *Ibid.*

des facultés reste compris dans l'accord contingent de la Nature et des facultés elles-mêmes. Si bien que, dans le jugement téléologique, nous devons considérer que la Nature nous fait véritablement une faveur (et quand, de la téléologie, nous revenons à l'esthétique, nous considérons que la production naturelle des belles choses était *déjà* une faveur de la nature à notre égard) (1). La différence entre les deux jugements consiste en ceci : le jugement téléologique ne renvoie pas à des principes particuliers (sauf dans son usage ou son application). Il implique sans doute l'accord de la raison, de l'imagination et de l'entendement, sans que celui-ci légifère ; mais ce point où l'entendement abandonne ses prétentions législatrices fait pleinement partie de *l'intérêt spéculatif* et reste compris dans le domaine de *la faculté de connaître*. C'est pourquoi la fin naturelle est l'objet d'une « représentation logique ». Sans doute y a-t-il un plaisir de la réflexion dans le jugement téléologique lui-même ; nous n'éprouvons pas de plaisir dans la mesure où la Nature est nécessairement soumise à la faculté de connaître, mais nous en éprouvons un dans la mesure où la Nature s'accorde de manière contingente avec nos facultés subjectives. Mais, là encore, ce plaisir téléologique se confond avec la connaissance : il ne définit pas un état supérieur de la faculté de sentir prise en elle-même, mais plutôt un effet de la faculté de connaître sur la faculté de sentir (2).

Que le jugement téléologique ne renvoie pas à un principe *a priori* particulier, s'explique facilement.

(1) *CJ*, § 67.
(2) *CJ*, Introd., § 6.

C'est qu'il est préparé par le jugement esthétique, et resterait incompréhensible sans cette préparation (1). La finalité formelle esthétique nous « prépare » à former un concept de fin qui s'ajoute au principe de finalité, le complète et l'applique à la nature ; c'est la réflexion sans concept qui nous prépare elle-même à former un concept de réflexion. Aussi bien n'y a-t-il pas de problème de genèse, à propos d'un sens commun téléologique ; celui-ci est admis ou présumé dans l'intérêt spéculatif, fait partie du sens commun logique, mais se trouve en quelque sorte amorcé par le sens commun esthétique.

Si nous considérons les intérêts de la raison qui correspondent aux deux formes du jugement réfléchissant, nous retrouvons le thème d'une « préparation », mais en un autre sens. L'esthétique manifeste un accord libre des facultés, qui se rattache d'une certaine manière à un intérêt spécial pour le beau ; or cet intérêt nous prédestine à être moral, donc prépare l'avènement de la loi morale ou la suprématie de *l'intérêt pratique pur*. La téléologie, de son côté, manifeste un accord libre des facultés, cette fois dans *l'intérêt spéculatif* lui-même : « sous » le rapport des facultés tel qu'il est déterminé par l'entendement législateur, nous découvrons une libre harmonie de toutes les facultés entre elles, d'où la connaissance tire une vie propre (nous avons vu que le jugement déterminant, dans la connaissance elle-même, impliquait un fond vivant qui se révèle seulement à la « réflexion »). Il faut donc penser que le jugement réfléchissant en général rend possible le passage de la faculté de connaître à la faculté de désirer,

(1) *CJ*, Introd., § 8.

de l'intérêt spéculatif à l'intérêt pratique, et prépare la subordination du premier au second, en même temps que la finalité rend possible le passage de la nature à la liberté ou prépare la réalisation de la liberté dans la nature (1).

(1) *CJ*, Introd., §§ 3 et 9.

CONCLUSION

Les fins de la raison

Doctrine des facultés. — Les trois Critiques présentent un véritable système de permutations. En premier lieu, les facultés sont définies d'après les rapports de la représentation en général (connaître, désirer, sentir). En second lieu, comme sources de représentations (imagination, entendement, raison). Suivant que nous considérons telle ou telle faculté au premier sens, telle faculté au second sens est appelée à légiférer sur des objets, et à distribuer aux autres facultés leur tâche *spécifique* : ainsi l'entendement dans la faculté de connaître, la raison dans la faculté de désirer. Il est vrai que, dans la Critique du Jugement, l'imagination n'accède pas pour son compte à une fonction législatrice. Mais elle se libère, si bien que toutes les facultés ensemble entrent dans un libre accord. Les deux premières Critiques exposent donc un rapport des facultés déterminé par l'une d'entre elles ; la dernière Critique découvre plus profondément un accord libre et indéterminé des facultés, comme condition de possibilité de tout rapport déterminé.

Cet accord libre apparaît de deux façons : *dans* la

faculté de connaître, comme un fond supposé par l'entendement législateur ; et pour lui-même, comme un germe qui nous destine *à* la raison législatrice ou à la faculté de désirer. Aussi est-il le plus profond de l'âme, mais non le plus haut. *Le plus haut*, c'est l'intérêt pratique de la raison, celui qui correspond à la faculté de désirer, et qui se subordonne la faculté de connaître ou l'intérêt spéculatif lui-même.

L'originalité de la doctrine des facultés chez Kant consiste en ceci : que leur forme supérieure ne les abstrait jamais de leur finitude humaine, pas plus qu'elle ne supprime leur différence de nature. C'est en tant que spécifiques et finies que les facultés au premier sens du mot accèdent à une forme supérieure, et que les facultés au second sens accèdent au rôle législateur.

Le dogmatisme affirmait une harmonie entre le sujet et l'objet, et invoquait Dieu (jouissant de facultés infinies) pour garantir cette harmonie. Les deux premières Critiques y substituent l'idée d'une soumission nécessaire de l'objet au sujet « fini » : nous, les législateurs, dans notre finitude elle-même (même la loi morale est le fait d'une raison finie). Telle est la révolution copernicienne (1). Mais, de ce point de vue, la Critique du Jugement semble soulever une difficulté particulière : lorsque Kant découvre un libre accord sous le rapport déterminé des facultés, ne réintroduit-il pas simplement l'idée d'harmonie et de finalité ? Et cela de deux façons : dans l'accord dit « final » entre les facultés (finalité subjective), et dans l'accord dit « contingent » de la nature et des facultés elles-mêmes (finalité objective).

(1) Cf. les commentaires de M. Vuillemin sur la « finitude constituante », dans *L'héritage kantien et la révolution copernicienne.*

Pourtant l'essentiel n'est pas là. L'essentiel est que la Critique du Jugement donne une nouvelle théorie de la finalité, qui correspond au point de vue transcendantal et se concilie parfaitement avec l'idée de législation. Cette tâche est remplie dans la mesure où *la finalité n'a plus un principe théologique, mais plutôt la théologie, un fondement « final » humain.* D'où l'importance des deux thèses de la Critique du Jugement : l'accord final des facultés est l'objet d'une genèse particulière ; le rapport final de la Nature et de l'homme est le résultat d'une activité pratique proprement humaine.

Théorie des fins. — Le jugement téléologique ne renvoie pas, comme le jugement esthétique, à un principe qui serve de fondement *a priori* à sa réflexion. Aussi doit-il être préparé par le jugement esthétique, et le concept de fin naturelle suppose d'abord la pure forme de la finalité sans fin. Mais en revanche, quand nous arrivons au concept de fin naturelle, un problème se pose pour le jugement téléologique, qui ne se posait pas pour le jugement esthétique : l'esthétique laissait au goût le soin de décider quel objet devait être jugé beau, la téléologie au contraire exige des règles indiquant les conditions sous lesquelles on juge d'une chose selon le concept de fin naturelle (1). L'ordre de déduction est donc le suivant : de la forme de la finalité au concept de fin naturelle (exprimant l'unité finale des objets du point de vue de leur matière ou de leurs lois particulières) ; et du concept de fin naturelle à son application dans la nature (exprimant pour la réflexion quels objets doivent être jugés d'après ce concept).

(1) *CJ*, Introd., 8.

Cette application est double : ou bien nous appliquons le concept de fin naturelle à deux objets dont l'un est cause et l'autre effet, de telle façon que nous introduisions l'idée de l'effet dans la causalité de la cause (exemple, le sable comme moyen par rapport aux forêts de pins). Ou bien nous l'appliquons à une même chose comme cause et effet d'elle-même, c'est-à-dire à une chose dont les parties se produisent réciproquement dans leur forme et leur liaison (êtres organisés, s'organisant eux-mêmes) : de cette façon nous introduisons l'idée du tout, non pas en tant que cause de l'existence de la chose (« car ce serait alors un produit de l'art »), mais en tant que fondement de sa possibilité comme produit de la nature du point de vue de la réflexion. Dans le premier cas, la finalité est externe ; dans le second, interne (1). Or ces deux finalités ont des rapports complexes.

D'une part, la finalité externe par elle-même est purement relative et hypothétique. Pour qu'elle cessât de l'être, il faudrait que nous fussions capables de déterminer une *fin dernière* ; ce qui est impossible par observation de la nature. Nous n'observons que des moyens qui sont déjà fins par rapport à leur cause, des fins qui sont encore moyens par rapport à autre chose. Nous sommes donc forcés de subordonner la finalité externe à la finalité interne, c'est-à-dire de considérer qu'une chose n'est un moyen que dans la mesure où la fin à laquelle elle sert est elle-même un être organisé (2).

Mais d'autre part, il est douteux que la finalité interne ne renvoie pas à son tour à une sorte de finalité externe,

(1) *CJ*, §§ 63-65.
(2) *CJ*, § 82.

et ne soulève pas la question (qui semble insoluble) d'une fin dernière. En effet, quand nous appliquons le concept de fin naturelle aux êtres organisés, nous sommes conduits à l'idée que la nature tout entière est un système suivant la règle des fins (1). A partir des êtres organisés, nous sommes renvoyés à des rapports extérieurs entre ces êtres, rapports qui devraient couvrir l'ensemble de l'univers (2). Mais précisément, la Nature ne pourrait former un tel système (au lieu d'un simple agrégat) qu'en fonction d'une fin dernière. Or, il est clair qu'aucun être organisé ne peut constituer une telle fin : pas même ni surtout l'homme en tant qu'espèce animale. C'est qu'une fin dernière implique *l'existence* de quelque chose comme fin ; mais la finalité interne dans les êtres organisés concerne seulement leur *possibilité* sans considérer si leur existence elle-même est une fin. La finalité interne pose uniquement la question : pourquoi certaines choses existantes ont-elles telle ou telle forme ? Mais elle laisse entièrement subsister cette autre question : pourquoi des choses de cette forme existent-elles ? Seul pourrait être dit « fin dernière » un être tel que la fin de son existence soit *en lui-même* ; l'idée de fin dernière implique donc celle de *but final*, qui excède toutes nos possibilités d'observation dans la nature sensible, comme toutes les ressources de notre réflexion (3).

Une fin naturelle est un fondement de possibilité ; une fin dernière est une raison d'existence ; un but final est un être qui possède en soi la raison d'existence. *Mais*

(1) *CJ*, § 67. (Il est inexact de croire que, selon Kant, la finalité externe se subordonne absolument à la finalité interne. L'inverse est vrai d'un autre point de vue.)
(2) *CJ*, § 82.
(3) *CJ*, §§ 82, 84.

qu'est-ce qui est but final ? Seul peut l'être celui qui peut se faire un concept de fins ; seul l'homme en tant qu'être raisonnable peut trouver la fin de son existence en lui-même. S'agit-il de l'homme en tant qu'il cherche le bonheur ? Non, car le bonheur comme fin laisse entièrement subsister la question : pourquoi l'homme existe-t-il (sous une « forme » telle qu'il s'efforce de rendre son existence heureuse) (1) ? S'agit-il de l'homme en tant qu'il connaît ? Sans doute l'intérêt spéculatif constitue-t-il la connaissance comme fin ; mais cette fin ne serait rien, si l'existence de celui qui connaît n'était déjà but final (2). En connaissant, nous formons seulement un concept de fin naturelle du point de vue de la réflexion, non pas une idée de but final. Sans doute, à l'aide de ce concept, sommes-nous capables de déterminer indirectement et analogiquement l'objet de l'Idée spéculative (Dieu comme auteur intelligent de la Nature). Mais « pourquoi Dieu a-t-il créé la Nature ? » reste une question tout à fait inaccessible à cette détermination. C'est en ce sens que Kant rappelle constamment l'insuffisance de la téléologie naturelle comme fondement d'une théologie : la détermination de l'Idée de Dieu à laquelle nous arrivons par cette voie nous donne seulement une opinion, non pas une croyance (3). Bref, la téléologie naturelle justifie le concept d'une cause créatrice intelligente, mais seulement du point de vue de la *possibilité* des choses existantes. La question d'un but final dans l'acte de créer (à quoi bon *l'existence* du monde, et celle de l'homme lui-même ?) dépasse toute

(1) *CJ*, § 86.
(2) *Ibid.*
(3) *CJ*, §§ 85, 91, et « remarque générale sur la téléologie ».

téléologie naturelle, et ne peut même pas être conçue par elle (1).

« Un but final n'est qu'un concept de notre raison pratique (2). » La loi morale, en effet, prescrit un but sans condition. Dans ce but, c'est la raison qui se prend elle-même pour fin, la liberté qui se donne nécessairement un contenu comme fin suprême déterminée par la loi. A la question « qu'est-ce qui est but final ? », nous devons répondre : l'homme, mais l'homme comme noumène et existence suprasensible, l'homme comme être moral. « *A propos de l'homme considéré comme être moral, on ne peut plus demander pourquoi il existe ;* son existence contient en soi la fin suprême (3)... » Cette fin suprême est l'organisation des êtres raisonnables sous la loi morale, ou la liberté comme raison d'existence contenue en soi dans l'être raisonnable. Apparaît ici l'unité absolue d'une *finalité pratique* et d'une *législation inconditionnée.* Cette unité forme la « téléologie morale », en tant que la finalité pratique est déterminée *a priori* en nous-mêmes avec sa loi (4).

Le but final est donc déterminable et déterminé pratiquement. Or, nous savons comment, d'après la seconde Critique, cette détermination entraîne à son tour une détermination pratique de l'Idée de Dieu (comme auteur *moral*), sans laquelle le but final ne pourrait pas même être pensé comme réalisable. De toute façon, la théologie se fonde toujours sur une téléologie (et non l'inverse). Mais tout à l'heure, nous nous élevions d'une téléologie naturelle (concept de réflexion) à une

(1) *CJ*, § 85.
(2) *CJ*, § 88.
(3) *CJ*, § 84.
(4) *CJ*, § 87.

théologie physique (détermination spéculative de l'Idée régulatrice, Dieu comme auteur *intelligent*) ; si cette détermination spéculative se conciliait avec la simple régulation, c'est précisément dans la mesure où elle était tout à fait insuffisante, restant conditionnée empiriquement et ne nous disant rien sur un but final de la création divine (1). Maintenant au contraire, nous allons *a priori* d'une téléologie pratique (concept pratiquement déterminant du but final) à une théologie morale (détermination pratique suffisante de l'Idée d'un Dieu *moral* comme objet de croyance). On ne pensera pas que la téléologie naturelle soit inutile : c'est elle qui nous pousse à rechercher une théologie, mais elle est incapable de la fournir vraiment. On ne pensera pas davantage que la théologie morale « complète » la théologie physique, ni que la détermination pratique des Idées complète la détermination spéculative analogique. En fait, elle y supplée, suivant *un autre intérêt de la raison* (2). C'est du point de vue de cet autre intérêt que nous déterminons l'homme comme but final, et but final pour l'ensemble de la création divine.

L'HISTOIRE OU LA RÉALISATION. — La dernière question est : comment le but final est-il aussi fin dernière de la nature ? C'est-à-dire : comment l'homme, qui n'est but final que dans son existence suprasensible et comme noumène, peut-il être fin dernière de la *nature sensible* ? Nous savons que le monde suprasensible, d'une certaine manière, doit être uni au sensible : *le concept de liberté doit réaliser dans le monde sensible la*

(1) *CJ*, § 88.
(2) *CJ*, « remarque générale sur la téléologie ».

fin imposée par sa loi. Cette réalisation est possible sous deux sortes de conditions : des conditions divines (la détermination pratique des Idées de la raison, qui rend possible un Souverain bien comme accord du monde sensible et du monde suprasensible, du bonheur et de la moralité) ; et des conditions terrestres (la finalité dans l'esthétique et dans la téléologie, comme rendant possible une réalisation du Souverain bien lui-même, c'est-à-dire une conformité du sensible à une finalité plus haute). La réalisation de la liberté est donc aussi l'effectuation du souverain bien : « Union du plus grand bien-être des créatures raisonnables dans le monde avec la plus haute condition du Bien moral en lui (1). » En ce sens, le but final *inconditionnel* est fin dernière de la nature sensible, *sous les conditions* qui le posent comme nécessairement réalisable et devant être réalisé dans cette nature.

Dans la mesure où la fin dernière n'est pas autre chose que le but final, elle est l'objet d'un paradoxe fondamental : la fin dernière de la nature sensible est une fin que cette nature elle-même ne peut suffire à réaliser (2). Ce n'est pas la nature qui réalise la liberté, mais le concept de liberté qui se réalise ou s'effectue dans la nature. L'effectuation de la liberté et du Souverain bien dans le monde sensible implique donc une activité synthétique originale de l'homme : *l'Histoire* est cette effectuation, aussi ne faut-il pas la confondre avec un simple développement de la nature. L'idée de fin dernière implique bien un rapport final de la nature et de l'homme ; mais ce rapport est seulement rendu possible par la finalité naturelle. En lui-même et formellement, il est

(1) *CJ*, § 88.
(2) *CJ*, § 84.

indépendant de cette nature sensible, et doit être établi, instauré par l'homme (1). L'instauration du rapport final est la formation d'une constitution civile parfaite : celle-ci est l'objet le plus haut de la Culture, la fin de l'histoire ou le Souverain bien proprement terrestre (2).

Ce paradoxe s'explique aisément. La nature sensible en tant que phénomène a pour substrat le suprasensible. C'est seulement dans ce substrat que se concilient le mécanisme et la finalité de la nature sensible, l'un concernant ce qui est nécessaire en elle comme objet des sens, l'autre, ce qui est contingent en elle comme objet de la raison (3). C'est donc une *ruse* de la Nature suprasensible, que la nature sensible ne suffise pas à réaliser ce qui est pourtant « sa » fin dernière ; car cette fin est le suprasensible lui-même en tant qu'il doit être effectué (c'est-à-dire avoir un effet dans le sensible). « La Nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale, et ne participe à aucune autre félicité ou perfection que celle qu'il s'est créée lui-même, indépendamment de l'instinct, par sa propre raison (4). » Ainsi, ce qu'il y a de *contingent* dans l'accord de la nature sensible avec les facultés de l'homme est une suprême apparence transcendantale, qui cache une ruse du suprasensible. — Mais, quand nous parlons de l'effet du suprasensible dans le sensible, ou de la réalisation du concept de liberté, nous ne devons jamais croire que la nature sensible comme phénomène soit *soumise* à la loi de la liberté ou de la raison. Une telle conception de l'histoire

(1) *CJ*, § 83.
(2) *Ibid.* — Et *Idée d'une histoire universelle (IHU)*, prop. 5-8.
(3) *CJ*, § 77.
(4) *IHU*, prop. 3.

impliquerait que les événements soient déterminés par la raison, et par la raison telle qu'elle existe *individuellement* dans l'homme en tant que noumène ; les événements manifesteraient alors un « dessein raisonnable *personnel* » des hommes eux-mêmes (1). Mais l'histoire, telle qu'elle apparaît dans la nature sensible, nous montre tout le contraire : purs rapports de forces, antagonismes de tendances, qui forment un tissu de folie comme de vanité puérile. C'est que la nature sensible reste toujours soumise aux lois qui lui sont propres. Mais si elle est incapable de réaliser sa fin dernière, elle n'en doit pas moins *conformément à ses propres lois* rendre possible la réalisation de cette fin. C'est par le mécanisme des forces et le conflit des tendances (cf. « l'insociable sociabilité) que la nature sensible, dans l'homme même, préside à l'établissement d'une Société, seul milieu dans lequel la fin dernière puisse être historiquement réalisée (2). Ainsi, ce qui paraît un non-sens du point de vue des desseins d'une raison personnelle *a priori* peut être un « dessein de la Nature » pour assurer empiriquement le développement de la raison dans le cadre de *l'espèce* humaine. L'histoire doit être jugée du point de vue de l'espèce, et non de la raison personnelle (3). Il y a donc une seconde ruse de la Nature, que nous ne devons pas confondre avec la première (toutes deux constituent l'histoire). D'après cette seconde ruse, la Nature suprasensible a voulu que, même dans l'homme, le sensible procédât d'après ses lois propres pour être capable de recevoir enfin l'effet du suprasensible.

(1) *IHU*, introd.
(2) *IHU*, prop. 4.
(3) *IHU*, prop. 2.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

(Nous indiquons d'un astérisque les ouvrages qui se présentent particulièrement comme des introductions à la lecture de Kant.)

PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE

BOUTROUX, **La philosophie de Kant* (cours), Vrin.

DAVAL, *La métaphysique de Kant*, Presses Universitaires de France.

VLEESCHAUWER, *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, Anvers-Paris.

VUILLEMIN, *Physique et métaphysique kantiennes*, Presses Universitaires de France.

PHILOSOPHIE PRATIQUE

ALQUIÉ, *Introduction, édition Presses Universitaires de France, de la *Critique de la raison pratique*.

— **La morale de Kant* (cours), C.D.U.

DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Alcan.

VIALATOUX, **La morale de Kant*, Presses Universitaires de France.

PHILOSOPHIE DU JUGEMENT

M. SOURIAU, *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, Alcan.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

DELBOS, *Ibid.*

LACROIX, *Histoire et mystère*, Casterman.

Recueil d'articles (E. WEIL, RUYSSEN, HASSNER, POLIN...), *La philosophie politique de Kant*, Presses Universitaires de France.

LES PROBLÈMES KANTIENS DANS LE POSTKANTISME

DELBOS, *De Kant aux postkantiens*, Aubier.

GUÉROULT, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Les Belles-Lettres.

VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Presses Universitaires de France.

TABLE DES MATIÈRES